Philosophie.

Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät

der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität

vorgelegt von

Georg Siegmund.

Promotion: 26. Februar 1927.

FULDA 1927.
Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Rigorosum: 21. Juli 1926.
Referent: Priv.-Doz. Dr. G. Schulemann.

EINLEITUNG. *)

Mitten in den Lärm des letzten Krieges fiel der 300jährige Todestag Suarez', eines der bedeutendsten und scharfsinnigsten Scholastiker der beginnenden Neuzeit. Aber es war wohl nicht allein dieser Umstand, daß die Wiederkehr des Todestages so wenig beachtet wurde. Wohl auch die vielfach herrschende Auffassung der gegenwärtigen Scholastik, die in Suarez' Werk nicht so sehr eine Fortführung der scholastischen Wissenschaft, als vielmehr ein Abweichen von Thomas von Aquin sieht, mag dazu beigetragen haben.

Im Jahre 1617 beschloß der große spanische Jesuit, der Professor primarius von Coimbra, als Greis von fast 70 Jahren sein arbeitsreiches Leben. Er war zunächst Theologe gewesen, aber das Bewußtsein, daß eine fruchtbare Theologie nur auf dem Fundament einer tiefgehenden Philosophie möglich ist, hatte ihn eines der bedeutendsten Werke der Metaphysik überhaupt, die Disputationes metaphysicae, schaffen lassen.

Suarez findet seine Lösung der Probleme durch die historisch-positive Methode. Die ganze Geschichte der Probleme seit der griechischen Philosophie spiegelt sich in seiner Metaphysik wieder. Gewissenhaft werden alle bisherigen Lösungsversuche referiert, die Gründe dafür vorgeführt und in Auseinandersetzung mit ihnen die eigene definitive Lösung gewonnen. „Es ist wirklich staunenswert, welche Fülle von Autoren in den Disputationes metaphysicae studiert und zitiert sind" (Grabmann).[1])

Das Ziel, das sich Suarez in seiner Metaphysik gesteckt hat, sprengt naturgemäß den bisherigen Rahmen, in dem metaphysische Probleme erörtert werden. Eine bloße Kommentierung der aristo-

---

*) Diese Arbeit, die hier im Auszuge vorliegt, war schon fertiggestellt, als die Arbeit von Joh. Assenmacher über die Geschichte des Individuationsprinzips (Leipzig 1926) erschien. Es ist dadurch nicht nötig geworden, an dieser Arbeit Aenderungen vorzunehmen.

[1]) Martin Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung; enthalten in: P. Franz Suarez, Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag, Innsbruck 1917, S. 39.

telischen Schriften war mit seinem weitausgreifenden systematischen Vorhaben nicht mehr zu vereinbaren. Die Ueberzeugung, daß zu einem bis ins Letzte gehenden Verständnis der Probleme eine entsprechende Methode unerläßlich sei, hat Suarez veranlaßt, eine sachliche Ordnung des Stoffes vorzunehmen. Seines Erachtens ist das bei einer bloß die aristotelische Metaphysik kommentierenden Behandlung der Fragen nicht möglich. Das unsystematische Verfahren des Aristoteles hat Suarez so stark empfunden, daß er, mit der Vergangenheit brechend, eigene Wege geht.

Mit seiner Methode verbindet Suarez einen außergewöhnlich großen Scharfsinn; beides läßt seine Philosophie in vielem als die reifste Frucht der Scholastik erscheinen. Suarez bildet nicht nur zeitlich, sondern auch problemgeschichtlich einen gewissen Höhepunkt und Abschluß der Scholastik.

Besonders deutlich erscheint das in der Lösung der Frage nach dem Individuationsprinzip.

Die große Entdeckung der sokratisch-platonischen Philosophie war die Auffindung des Allgemeinbegriffes. Er war das Mittel zu einer notwendigen allgemein gültigen Erkenntnis. Zugleich aber enthielt er das e i n e innere Strukturgesetz vieler gleichartiger Individuen. So mußte denn das Problem auftauchen: Wie erklärt sich die Vereinzelung der Dinge, das Singuläre in seiner Realität, in seiner Erkennbarkeit, in seinen Beziehungen zu allgemeinen Begriffen und Gesetzen? Dieses Problem hat Aristoteles und die ganze Scholastik beschäftigt, und seine Lösung ist langsam herangereift. Bei Aristoteles und Thomas von Aquin findet diese Frage wegen der Ueberschätzung des Allgemeinen noch keine befriedigende Lösung. Nachdem sie durch den das Individuelle einseitig hervorhebenden Nominalismus hindurchgegangen ist, ist sie reif, bei Suarez eine gewisse letzte Klärung zu finden. Thomas von Aquin steht noch im Bannkreis der klassischen Antike. „Denn was bedeutet seine Lehre von den Allgemeinideen als dem einzigen Gegenstand der Verstandeserkenntnis und damit wirklicher Wissenschaft, und seine weitere Lehre von der Materie als dem Individuationsprinzip anderes als die Beibehaltung der antiken Entwertung der konkreten Welt des Individualen?“ (Przywara)[1]) Scotus und besonders Suarez haben dem Individuellen seinen ihm gebührenden Platz gegeben. Hier liegt eine Kontinuität problemgeschichtlicher Entwicklung vor, ein organi-

[1]) Erich Przywara, Gottgeheimnis der Welt, München 1923, S. 103.

sches Wachstum, worauf in letzter Zeit besonders Przywara hingewiesen hat.[1]) Die innere Einheit dieser Entwicklung ist nicht immer gebührend berücksichtigt worden. Gutberlet erkennt sie an, wenn er in seiner Selbstbiographie sagt, daß er „meist auf dem Standpunkt der durch Suarez modifizierten Lehre des hl. Thomas" stehe.[2]) Eine der suaresischen verwandte Lösung des Individualitätsproblemes hat Geyser gefunden,[3]) doch anscheinend unabhängig von Suarez, denn in seinen Werken findet sich nicht einmal der Name Suarez.

Von mancher Seite ist hingegen die Kontinuität jener Entwicklung abgestritten worden. Es ist das in den letzten Jahrzehnten vielfach durch den engen Anschluß an Thomas und seine Schule herbeigeführt worden. Damit verband sich dann eine Ablehnung Suarez'.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die voraufgegangene Geschichte des Individuationsprinzips, soweit sie sich bei Suarez widerspiegelt, und soweit sie für ihn von Bedeutung ist, dann die Behandlung der Frage bei Suarez selbst, und schließlich die Auswirkungen der suaresischen Lösung darzustellen.

---

[1]) Erich Przywara, Kantischer und katholischer Geistestypus, St. d. Z. Bd. 104 S. 163 ff.; Thomas von Aquin als Problematiker St. d. Z., Bd. 109 S. 188 ff.; Gottgeheimnis der Welt, München 1923, S. 104 f.

[2]) Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Raymund Schmidt, Bd. IV, Leipzig 1923, S. 49.

[3]) Joseph Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur Münster 1915, S. 20 ff.

I. Teil. Historischer Rückblick.

1. Aristotelismus.

In der Lehre des Aristoteles über das Allgemeine und das Individuelle kreuzen sich zwei Gedankenreihen, einmal die Ablehnung der selbständigen Ideen Platons und der Gedanke von der notwendigen Individualität des realen Seins, anderseits die Einsicht in die Notwendigkeit, das Allgemeine als real in den Dingen anzunehmen, um der Wissenschaft ihren Charakter als Wahrheitserkenntnis zu wahren.

Aristoteles bekämpft den extremen Realismus Platons, wie er ihn versteht.

Das platonische ἓν παρὰ πολλά verwandelt Aristoteles in das aristotelische ἓν κατὰ πολλῶν.[1]) Das Allgemeine in seiner Realität selbst bleibt unangetastet.[2]) Ganz platonisch ist es, wenn Aristoteles aus dem Begriff des Wissens als einer unerschütterlichen, stets sich gleichbleibenden Erkenntnis auf das Sein als das ewige, stets sich gleiche und unveränderliche Objekt dieser Erkenntnis schließt.[3]) Dies ist der erkenntnistheoretisch-metaphysische Grundsatz, den der Stagirite von seinem Lehrer übernommen hat.

Der Gegenstand des Wissens und der wissenschaftlichen Erkenntnis ist nach Aristoteles das Wesen,[4]) das durch die Form seine Bestimmtheit erhält, ja diese Form ist, und, sofern es Objekt unseres Wissens ist, Begriff heißt.[5]) Diese Form ist allgemein, denn Aristoteles sagt, daß die letzte Form, d. i. der Artbegriff, nicht weiter teil-

---

[1]) Aristoteles, Anal. post. I 11, 77a 5 ff.

[2]) Anal. post. I, 11, 77a, 9: *δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον.*

[3]) Anal. post. I, 2, 71b 15—16: *οὗ ἁπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.* Anal. post. I, 8, 75b 24—25: *οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκός.*

[4]) Met. VII, 6, 1031b, 6—7: *ἐπιστήμη γὰρ ἑκάστου ἐστὶ ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γνῶμεν.*

[5]) Vgl. hierzu De coelo I, 9, 277b 30—278a 4. Hier werden *εἶδος, μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι* und *λόγος* gleichbedeutend gebraucht.

bar ist.[1]) Somit erhebt sich die Frage nach dem Grunde der Vielheit der Individuen derselben Art. Der Grund dafür kann natürlich nicht in der Form liegen, sondern nur in dem anderen Wesenskonstitutiv des materiellen Dinges, der Materie. Die Individualität erscheint so als das Unwesentliche, ja eigentlich, um es stark platonisch auszudrücken, als bedauerliche Fesselung der ewigen unvergänglichen Wesensformen an die Vergänglichkeit und Unbeständigkeit der Materie. Dadurch, daß die Materie sich zur Form aufnehmend verhält, ermöglicht sie es, daß dieselbe Form in mehreren Individuen existiert.[2])

An einer Stelle wird deutlich, wie sich Aristoteles die individuierende Funktion der Materie gedacht hat; er unterscheidet nämlich zwei Formen von Verschiedenheit, einmal die Verschiedenheit der Art nach, die durch die Form bewirkt wird, und zweitens die numerische Verschiedenheit, die in der Quantität gründet.[3]) Anscheinend soll also die Materie durch die Quantität die Individualität verursachen.

Suarez kennt diese eben kurz skizzierte Ansicht des Aristoteles über den Grund der Individualität und führt auch die charakteristischen Stellen dafür aus den Schriften des Aristoteles an. Dennoch sagt er nie mit Bestimmtheit, daß Aristoteles so gedacht habe, sondern er drückt sich stets vorsichtiger aus.

Aus einem doppelten Grunde ist Suarez hier so zurückhaltend. Einmal kommt er selbst durch zwingende sachliche Gründe dazu, die Ansicht von der Materie als dem Prinzip der Individuation zurückzuweisen; er will aber auch nicht gern in eine Polemik gegen Aristoteles, den „Philosophen" schlechthin, eintreten. Alsdann scheinen ihm einige Stellen aus aristotelischen Schriften, aus denen man Schlüsse über das Individuationsprinzip gezogen hatte, doch nicht das zu besagen, was man in ihnen zu finden glaubte. So kommt Suarez zu der Ansicht, daß Aristoteles gar nicht nach dem eigentlichen und metaphysischen Prinzip der Individuation gefragt habe, sondern in der Materie nur ein Prinzip der Unterscheidung der gleichartigen materiellen Dinge für unsere Erkenntnis oder allenfalls eine Gelegen-

---

[1]) Met. VII, 8, 1034 a 8: *ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.*

[2]) Met. VII, 8, 1034 a 5—8: *τὸ δ' ἅπαν ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, τ' αὐτὰ δὲ τῷ εἴδει.*

[3]) Met. III, 3, 999 a 2—3: *ἀδιαίτερον δὲ ἅπαν ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ εἶδος.*

heit zur Hervorbringung dieses und nicht eines anderen Individuums (occasio productionis huius individui potius quam alterius)[1]) gesehen habe.

Es spricht gewiß auch manches für diese Auffassung des Aristoteles, so etwa die Stelle, an der Aristoteles davon handelt, daß die numerische Unterscheidung der Quantität zuzuschreiben sei, jedoch wird man sagen müssen, daß Aristoteles den „noster modus concipiendi" nicht in der Weise wie Suarez von der ontologischen Ordnung getrennt hat, sondern daß gemäß seiner realistischen Grundeinstellung beide Ordnungen ineinander übergehen. Es bleibt doch aus vielen eindeutigen Stellen der nicht zu verwischende Eindruck, daß Aristoteles die Materie als das die eine Art in viele numerisch verschiedene Individuen zerstreuende Prinzip angesehen hat, also als das eigentliche Prinzip der Individuation.

Andere Stellen, die über die individuelle Verschiedenheit handeln, nennen die Materie das eigentliche Prinzip der numerischen Verschiedenheit artgleicher Wesen. So beruht der Unterschied zwischen Kallias und Sokrates, wie Aristoteles ausführt,[2]) darauf, daß der eine bestimmte Artbegriff hier von diesem Fleisch und diesen Knochen, dort von jenem Fleisch und jenen Knochen aufgenommen ist. Die begriffliche Form ist dieselbe, der Unterschied beider liegt in der Materie, die verschieden ist. Hier liegt kein Anhaltspunkt vor, Unterschied im Sinne von Unterscheidung bei der Erkenntnis zu nehmen.

Ein Beweis für die Einzigkeit des Universums bei Aristoteles hat zum nervus probandi die Materie als Prinzip der Individualität.[3]) Hier beweist Aristoteles die Einzigkeit der Welt so. Wenn es mehrere Welten gäbe, so gäbe es auch mehrere erste Beweger. Diese ersten Beweger wären dem Begriffe nach gleich, numerisch jedoch verschieden. Die numerische Vervielfältigung bewirkt die Materie. (Kurz und prägnant sagt das Aristoteles in dem Satze: *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει.*) Die Materie widerspricht jedoch dem Begriff des ersten Bewegers, der reine Aktualität besagt; denn sie ist ja bloße Potentialität. Es kann also nur einen ersten Beweger geben, folglich auch nur eine Welt.

---

[1]) Disp. met. V sect. III, 31 ff.
[2]) s. Anmerk. oben. S. 7. 2.
[3]) Met. XII. 8, 1074 a 31—38.

Es ist mithin Suarez ohne Zweifel im Unrecht, wenn er meint, Aristoteles die Meinung von der Materie als dem eigentlichen Individuationsprinzip nicht zuschreiben zu sollen.

Die ganze aristotelische Lehre von der Individuation baut sich, wie gezeigt, auf dem Fundament der realistischen Universalienauffassung auf. Der abstrakte Begriff der Art wird von Aristoteles mit der physischen Form identifiziert. „ Beides wird von Aristoteles in diesem Zusammenhange ganz und gar nicht geschieden. Der eine, unveränderliche Begriff wird von ihm, dem realistischen Grundzug des antiken Denkens entsprechend, zu etwas Realem hypostasiert.“ (Baeumker).[1]) Hieraus allein erklärt sich die spezifisch aristotelische Fragestellung nach einem die Art vervielfachenden Prinzip und die Antwort von der Materie als diesem Prinzip, da ja die Form mit der Art identisch ist.

Auf diesen Grundgedanken des Aristoteles als aristotelischen weist Suarez nicht hin. Sachlich kritisiert er diesen Realismus, der den „noster modus concipiendi“ in die rein ontologische Ordnung hineinträgt. So sagt er: „Es ist ganz richtig geschlossen, daß etwas außerhalb des Wesens des so (nämlich allgemein) gefaßten Menschen Liegendes hinzutreten müsse, um ein Einzelwesen zu haben; ich bestreite jedoch, daß daraus reale Verschiedenheit zwischen der allgemeinen Natur des Menschen und ihrer individuellen Differenz folgt, weil die menschliche Natur tatsächlich gar nicht so allgemein und abstrakt, wie sie vom Verstande aufgefaßt wird, vorkommt. Wenn man sagt, etwas gehöre zum Wesen, und etwas liege außerhalb des Wesens, es liegt also ein realer und nicht bloß ein gedanklicher Unterschied vor, so ist darauf zu antworten, daß man da „außerhalb des Wesens liegen“ in einem zweifachen Sinne verstehen kann. Einmal der Sache nach, oder mit Bezug auf die Dinge selbst, so wie sie tatsächlich existieren, dann aber gemäß einem das Eine vom Andern trennenden Gesichtspunkt, obgleich keine reale Trennung vorliegt. Im ersten Falle ist es wahr (besonders bei endlichen Dingen), daß das, was außerhalb des realen Wesens liegt, auch real von ihm getrennt werden müsse, weil es ja sonst überhaupt nicht möglich ist, zu sagen, es liege außerhalb des Wesens. Ich bestreite jedoch, daß derart die individuelle Differenz, etwa die des Petrus oder des Paulus, außerhalb des Wesens des existierenden Menschen liegen;

[1]) Clemens Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890, S. 288.

denn „Mensch“ existiert tatsächlich nur in Petrus und Paulus usw., und in jedem gehört die eigene Differenz zur Wesenheit des Menschen, wie er in sich selbst existiert.“[1])

Suarez macht also die hier so notwendige Unterscheidung von allgemeinem und singulären Wesen (essentia communis und singularis), die bei Aristoteles in diesem Punkte fehlt. Jedoch richten sich die angeführten Sätze bei Suarez nicht gegen Aristoteles sondern gegen Duns Scotus. Aristoteles gegenüber wagt Suarez diese Kritik nicht. Er sucht ihn vielmehr, wie schon gesagt, für sich zu deuten. Mit Baeumker jedoch wird man sagen müssen: „Solche Widersprüche, wie sie uns hier entgegentreten, wollen historisch begriffen, nicht aber durch unzulängliche Interpretationskünste überdeckt werden.“[2])

2. Thomismus.

Thomas von Aquin baut bewußt seine Philosophie und Theologie auf aristotelischer Grundlage auf. Was bei Aristoteles oft mehr keimhaft vorhanden ist, hat sich bei Thomas entfaltet. Deshalb ist es ganz verständlich, daß die Grundmotive in der Frage nach dem Grunde der Individuation durchaus dieselben wie bei Aristoteles sind, nur daß sie hier weiter ausgebaut und mit dem Ganzen innig verflochten sind. Nicht nur in der Ontologie, sondern auch in der Angelologie und der Erkenntnislehre ist die materia signata als Individuationsprinzip mit den Fragen und Lösungen eng verbunden. Gerade in der Erkenntnislehre ist es, wo Thomas die aristotelische Lehre weiterbildet, sicher ganz im Geiste des Aristoteles. Von vielen Thomisten ist deshalb die materia signata mit Zähigkeit verteidigt worden, und man hat es Suarez übel angerechnet, daß er in diesem Punkte von Thomas abweicht. Jedoch, Suarez hatte es gar nicht im Sinne, zu Thomas eine Oppositionsstellung einzunehmen. Es wurde zwar einmal von einem Oberen gegen ihn Klage erhoben, weil er in seinen Ansichten von Thomas abweiche. Aber die Angelegenheit wurde bald zugunsten Suarez' klargestellt.[3])

Er hat sogar mit Nachdruck auf die notwendige Autorität Thomas' in der christlichen Wissenschaft hingewiesen gegenüber Bestrebungen im Orden, die auf eine Lösung von Thomas abzielten. In

[1]) Disp. met. V, sect. 2, 30.

[2]) Clemens Baeumker, Das Problem der Materie usw. S. 290.

[3]) Raoul de Scoraille, François Suarez, Paris 1912, Bd. I, S. 157 ff.

dem Gutachten einer Studienkommission von Alcala, der Suarez angehörte — nach De Scorailles Ansicht ist er vielleicht der Redakteur dieses Gutachtens — heißt es wörtlich: „Hüten wir uns, gegen die Autorität unserer Konstitutionen etwas zu unternehmen. In denselben hat unser Vater Ignatius der Lehre des hl. Thomas jene Stellung eingeräumt, die sie tatsächlich verdient. Setzen wir uns nicht der Gefahr aus, eine Möglichkeit zu schaffen, durch die unsere Professoren zu ihrem eigenen Schaden und zum Nachteil ihrer Schüler dahin gelangen, den englischen Lehrer nicht mehr als ihren Meister zu betrachten, sondern wie irgend einen anderen beliebigen Autor anzusehen. Das würde ein sehr großes Uebel bedeuten. Denn für die ganze Christenheit ist es ein Interesse allerersten Ranges, daß dieser heilige Lehrer, der von den Päpsten, den Konzilien und den berühmtesten spanischen Universitäten so hoch erhoben, von den Häretikern anderseits so verabscheut wird, bleibend die erste Stelle einnehme. Der menschliche Geist hat, sobald er einmal begonnen, die Autorität eines Mannes, und sei es auch nur in weniger wichtigen Dingen, gering zu achten, nur eine allzu große Hinneigung, das Gleiche auch in den wichtigeren Fragen zu tun.“[1])

Diese Worte zeigen deutlich, wie Suarez Thomas einschätzte. Suarez selbst schrieb einen Kommentar zur Summa theologica, und dieser Kommentar, wie der des Toletus, haben wesentlich dazu beigetragen, daß in den sich rasch ausbreitenden Ordensschulen der Jesuiten die Summa theologica regelmäßig als Textbuch gebraucht wurde. Dadurch daß der ganze Orden sich dem Brauche, die Summa theologica zu erklären, anschloß, erlangte Thomas erst jene hohe Bedeutung bei den Lehrern des Welt- und Ordensklerus, die er heute noch besitzt, während vorher seine Autorität zumeist auf den engen Kreis des Dominikanerordens beschränkt war.[2])

Wenn Suarez von Thomas abweicht, so geschieht es erst nach gründlicher Analyse des Problems, und auch dann tut er es noch ungern und vorsichtig. Ganz bezeichnend ist es, daß er nie die Differenzpunkte zu Thomas betont, und daß er stets bemüht ist, die Autorität Thomas' für sich zu haben. Man muß sogar sagen, daß er in diesem Punkte zu weit geht, ähnlich wie bei Aristoteles. In der

---

[1]) De Scoraille, Bd. I, S. 191. Uebersetzung nach Karl Six S. J.: P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft, in: Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck 1917, S. 14 f.

[2]) K. Six, P. Franz Suarez usw. S, 37.

fünften Disputation, die über das Individuationsprinzip handelt, bringt Suarez wiederholt seine Stellung zu Thomas zum Ausdruck. So sagt er einmal: „Man muß doch sehen, ob diese Ansicht (daß die Materie Prinzip der Individuation sei) auch dann, wenn sie sich nicht streng beweisen läßt, wenigstens gebührend verteidigt und aufrecht erhalten werden kann; denn das soll uns genügen, um sie um der Autorität des Aristoteles und Thomas willen zu verfechten.“[1])

Zuletzt aber, und das ist das Wichtigste, bewahrt sich Suarez seine Selbständigkeit im philosophischen Urteil. Bei ihm gilt die Autorität nicht mehr als die Gründe. Das ist das Zeichen eines wirklich großen Geistes, daß er sich durch die Geschichte nicht einseitig binden läßt, sondern daß er selbständig, wenn auch mit hoher Achtung vor der Vergangenheit, die Geschichte benutzt, um sich seine eigene geklärte Auffassung zu erringen. Suarez hat zum ersten Mal das ganze Problem in so streng systematischem Aufbau mit einer bis ins Kleinste gehenden Analyse entwickelt, so daß er nicht einseitig dem von der einen oder anderen Seite herkommenden Gedankengang erliegt, sondern daß er wirklich mit Ruhe und Sachlichkeit alle Seiten des Problems sieht.

Es ist von thomistischer Seite Suarez vorgeworfen worden, er kenne die eigentliche Problemstellung nicht und übersehe den Kernpunkt, daraus sei sein Abweichen von Thomas zu erklären. Jedoch beide, Thomas und Suarez, suchen nach dem Grunde der Individualität im Dinge. Auch bei Suarez ist das deutlich ausgesprochen. Es heißt da: „Der Sinn der Frage ist, welches Fundament und Prinzip jene individuelle Differenz (d. i. die Individualität) im Dinge selbst habe. Denn diese metaphysischen Aussagen pflegen von realen, das Ding konstituierenden Prinzipien hergenommen zu werden.“[2]) Der Unterschied zwischen Thomas und Suarez liegt in der verschiedenen Auffassung der Individualität selbst. Der Ausgangspunkt ist für Thomas seine realistische Universalienauffassung. Er sucht etwas, was außerhalb des allgemeinen Wesens liegt, was zu diesem hinzukommt und es real individuiert, so daß das Wesen der existierenden Dinge ein individuelles wird. Das „Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei“ ist es, wonach gefragt wird. Die Materie, ein real von der Form unterschiedener, wenn auch notwendig

[1]) Disp. met. V, sect. 3, 8.
[2]) Disp. met. V. sect. 3, 2.

mit ihr verbundener Bestandteil des materiellen Ganzen, ist, so lautet die Antwort, dieses gesuchte Prinzip.

Suarez hingegen analysiert zuerst den Begriff der Individualität, für ihn ist sie, um es mit einem modernen Ausdruck zu sagen, ein objektives Apriori des existenzmöglichen Dinges, eine notwendige Vorbedingung für die Möglichkeit des Seins. Jedes Ding muß mithin notwendig individuell sein und kann diese Individualität nicht von einem anderen Prinzip erhalten.

Daß die Materie das Prinzip der Verschiedenheit artgleicher Individuen ist, kommt bei Thomas überall zum Ausdruck.

Nicht allein die ontologische Begründung der Materie als Individuationsprinzip findet sich bei Thomas, sondern auch eine erkenntnistheoretische Ableitung. Es ist jedoch nicht so, daß beide Begründungen einander neutral gegenüberständen, sondern sie sind aufeinander abgestimmt und miteinander verflochten.

Nirgends hat Thomas explicite die Begründung der individualisierenden Funktion der Materie aus seiner Erkenntnislehre unternommen, sondern es ist so wie mit vielen andern Begriffen bei Thomas, sie sind da als Gegebenheiten und erfahren erst aus dem Zusammenhange ihre Rechtfertigung. Eine derartige Rechtfertigung entsteht der Materie als Individuationsprinzip aus der ganzen thomistischen Erkenntnislehre (wie sie sich in der Summa theologica, der Summa contra gentiles und besonders in der ausführlichen Quästio De veritate vorfindet).

Suarez geht in seinen Werken niemals speziell auf diese Begründung ein, sondern untersucht selbständig die Grundlagen der Erkenntnislehre und kommt zu durchaus anderen Resultaten, aus denen sich kein Schluß auf die Materie als Individuationsprinzip ergibt. Einer kritischen Betrachtung unterwirft er diese Ansicht nur in seiner Metaphysik.

3. Scotus.

In der Individuumsauffassung werden Scotus und Suarez heute manchmal auf eine Stufe gestellt.[1]) Ja, Minges sagt sogar, Scotus lehre betreffs des Individuationsprinzips genau das nämliche wie

[1]) Erich Przywara, Gottgeheimnis der Welt, München 1923, S. 105; ders.: Thomas v. Aquin als Problematiker, St. d. Z. Bd. 109, S. 192 ff. — Vergl. zum Ganzen, Bernard Landry, Duns Scot., Paris 1922, S. 81 ff.

Suarez.[1]) Demgegenüber will eine durchaus andere Beurteilung, die bei Scotus eine starke Annäherung an den excessiven Realismus vorzufinden meint, nicht verstummen. So haben Jahrhunderte Scotus beurteilt, und so beurteilt auch Suarez Scotus. Trotz des Versuches von Minges, Scotus als Vorläufer von Suarez in der Individuumsauffassung hinzustellen, sagt Baeumker, daß Scotus durchaus nicht der Vertreter des Individualismus ist, zu dem man ihn und die Franziskanerschule überhaupt neuerdings hat machen wollen, sondern daß er die Individualität wieder gänzlich in die Sphäre eines die logischen Abstraktionen realistisch hypostasierenden Denkens gerückt hat.[2]) Auch gegenwärtig, wo die Beurteilung Scotus' nach den Arbeiten von E. Longpré[3]) eine weit gerechtere geworden ist, sagt B. Jansen in einem Aufsatze, der gerade von der Ueberwindung der schwersten Vorurteile Scotus gegenüber handelt, noch: „Daß der Scotismus eine Neigung zur ungebührlichen Verselbständigung rein gedanklicher Begriffe und Unterscheidungen hat, läßt sich nicht bestreiten. Die vielberufene forma haecceitatis ist ein klassisches Beispiel dafür."[4])

Bei dieser so in Extremen schwankenden Beurteilung ist es nicht leicht, die wahre Ansicht des Scotus herauszustellen und sie mit der des Suarez zu vergleichen.

Der Grund der Individualität liegt für Scotus in einer letzten positiven Realität, die zur indifferenten Natur hinzukommt. Indifferent ist die Natur, insofern sie der Singularität als auch der Universalität indifferent gegenübersteht. Die letzte Realität führt den Namen „haecceitas". Die indifferente Einheit ist real in den Dingen vor aller Verstandesbetätigung, sie ist eine Einheit, die geringer ist als die numerische. Scotus sagt ausdrücklich, daß die Natur, wie sie in den Dingen existiert, nicht aus sich selbst zu jener Singularität determiniert ist, die sie besitzt. Ja, sie ist der Natur nach früher als das, was sie zur Singularität determiniert, und so ist es ihr nicht unmöglich, ohne jenes kontrahierende Medium zu sein. Im Dinge sind die spezifische Realität und die Diesheit nicht begrifflich, aber

---

[1]) Parthenius Minges, Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus, in: Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalt., Bd. VII, 1, S. 46.

[2]) Clemens Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart I, V, Leipzig[2] 1923, S. 412.

[3]) Ephrem Longpré O. F. M., La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924.

[4]) Bernhard Jansen, Auf dem Wege zur Wahrheit, St. d. Z., B. 111, S. 254

auch nicht wie Ding von Ding geschieden, sondern beide sind „formaliter“ voneinander verschieden.[1])

Auf die Auffassung der distinctio formalis kommt es schließlich bei der Beurteilung der scotistischen Individuumsauffassung an. Scotus hat hier mit einem großen Probleme gerungen. Er sieht, daß es eine distinctio, eine Unterscheidung gibt, die nicht rein dem Gebiete des Denkens angehört, sondern die in den Dingen begründet ist, aber doch wieder so, daß nicht zwei verschiedene Dinge vorliegen. Dasselbe Problem liegt in der Unterscheidung von essentia und existentia vor, das in der Geschichte der scholastischen Wissenschaft eine so große Rolle gespielt hat. Es liegt eine Verschiedenheit vor, aber doch keine Geschiedenheit, eine Spannung, die die philosophierende Menschheit in Atem hält. Es liegt hier das Problem vor, das Suarez mit der compositio metaphysica meint. Suarez sagt, daß der allgemeinen Natur etwas Reales, nicht aliquid rationis hinzugefügt werde, um sie singulär zu machen, dennoch ist die Art der Hinzufügung begrifflich.[2]) Es ist nach seiner Auffassung möglich, daß Reales voneinander nur dem Denken nach unterschieden werde. Minges nennt die formelle Unterscheidung eine Unterscheidung dem Begriffe nach.[3])

Aber — und das ist das Entscheidende — die distinctio formalis des Scotus darf nicht mit der distinctio metaphysica des Suarez identifiziert werden. Es ist gewiß dasselbe Problem, um das es sich handelt, und es liegt ganz gewiß eine weitgehende innere Uebereinstimmung vor, dennoch ist die distinctio formalis zumeist weit realistischer gefaßt als die distinctio metaphysica bei Suarez, so ganz deutlich an der schon angeführten Stelle, wo Scotus sagt, daß die indifferente Natur ohne Singularität sein könne.

Freilich betont Scotus anderswo wieder, daß mit der nichtindividuellen Natur die Individualität notwendig verbunden ist. „Der Natur in sich, sagt Scotus, widerstreitet es nicht, etwa von allen individuellen Graden getrennt zu werden, weil in der Auffassung der bloßen Natur ohne jene kein Widerspruch enthalten ist; dennoch widerstrebt es ihr im Sein, daß sie von allen getrennt werde, nicht aber, daß sie von diesem getrennt werde; denn es ist möglich, daß sie

---

[1]) Ox. (Commentaria Oxoniensia, edidit M. F. Garcia, Quaracchi 1914) l. 2, dist. 3, q. 1, n. 235 c. — Ox., l. 2, dist. 3, q. 5 u. 6, n. 289.

[2]) Disp. met. V, sect. 2, 16.

[3]) P. Minges, Der angebl. excessive Realismus des Duns Scotus, S. 50 u. 68.

in jener (sc. Individualität) ist und umgekehrt. Sie kann aber nur unter einer Individualität realisiert werden, weshalb jene (die Individualität nämlich) nicht der Sache nach verschieden sein kann, . . . und so besteht eine Unzertrennlichkeit wegen ihres unitiven Ineinanderenthaltenseins (propter continentiam unitivam)."[1]) Hieraus scheint eine gedankliche, begriffliche Unterscheidung herausgelesen werden zu müssen. Trotzdem ist wohl Suarez doch nicht so ganz im Unrecht, wenn er bei Scotus einen excessiven Realismus begründet findet. Er übersieht freilich, daß Scotus in manchem doch sein Vorgänger ist. Suarez steht in der Ablehnung der Häcceität ganz mit den Thomisten zusammen, vor allem mit Cajetan, dem er zum Teil wohl auch seine Argumente entlehnt.[2])

Trotzdem Scotus die individuelle Differenz realistischer neben die allgemeine Natur stellt, kommt er doch in der sonstigen Lösung mit Suarez überein. Im materiellen Kompositum ist es diese Form und diese Materie, die das Individuum ausmachen.[3]) Suarez zählt zu denen, die in der Form das besondere Fundament für die individuelle Differenz sehen, auch Scotus.[4]) Auch Minges sagt, daß das praecipuum principium individuationis nach Scotus die Form sei.[5]) Er mißversteht freilich Suarez, wenn er meint, daß Suarez das besondere Fundament der individuellen Differenz bei Scotus in einer letzten hinzutretenden Form sehe.[6])

In der Erkenntnislehre wird Scotus dem Individuellen besser als Thomas gerecht. Das Allgemeine bildet zwar das eigentliche Objekt der Verstandeserkenntnis, die untersten Arten werden zuerst erkannt, aber auch das Singuläre ist direkter Gegenstand der Erkenntnis.[7])

Obwohl so Scotus in manchem gleiche Wege wie Suarez geht, so sind doch die Gedanken durchaus nicht in der Klarheit dargestellt, so daß seine Lehre oft mißverstanden werden konnte.

---

[1]) Quaest. in Metaph. l. 7, q. 13, 20.

[2]) So dürfte das Argument Disp. met. V, sect. 2, n. 4 nach dem ganz gleichartigen bei Cajetan (Comm. zu De Ente et Essentia c. II, q. 5, ad tertium secundo) gebildet sein.

[3]) Ox l. 3, dist. 22, n. 8 (editio Wadding) 758 l.

[4]) Disp. met. V, sect. 6, 17.

[5]) P. Minges, Der angebl. excessive Realismus des Duns Scotus, S. 46.

[6]) ibid. S. 44. Form ist hier bei Suarez die eine physische Komponente des materiellen Kompositum.

[7]) Ox l. 1, dist. 3, 356.

II. Teil. Systematische Darstellung.

1. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

Wir haben bei der Behandlung des thomistischen Individuationsprinzips darauf hingewiesen, daß die Materie als Individuationsprinzip auch aus der Erkenntnislehre ihre Rechtfertigung erfährt. Bei Thomas fügt sich das Einzelne zu einem einheitlichen gewaltigen Bau, aus dem kein Stein herausgenommen werden darf, ohne damit das Ganze zu schädigen. Es ist klar, daß wesentlich andere Grundauffassungen dort herrschen müssen, wo die Auffassung von der individuierenden Funktion der Materie aufgegeben ist. Tatsächlich ist dies bei Suarez der Fall. So ergibt sich zuerst dieser negative Teil der systematischen Darstellung, weshalb Suarez von seinen Grundanschauungen in der Erkenntnislehre ausgehend, nicht zur Lehre von der Materie als dem Prinzip der Individuation gelangen kann. Trotzdem ist dieser Teil keineswegs wertlos, denn es muß dabei auch die Rede von der Stellung des Individuellen und des Allgemeinen in der Erkenntnislehre Suarez' sein, was auch Licht auf das Problem der Individuation wirft. Denn die Frage nach dem Prinzip der Individuation ist ja nur die metaphysische Seite eines Erkenntnisproblems.

Der Gedankengang zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Materie als Individuationsprinzip ist kurz folgender. Das Erkenntnisvermögen, auch das intellektive zum Teil, verhält sich passiv gegenüber der Einwirkung des Erkenntnisobjektes. Das Erkenntnisobjekt, das materielle Ding, kann nur durch die Form wirken, die Materie vermag es wegen der Schwäche ihres Seins nicht. Auf der anderen Seite wird das Allgemeine als eigentlicher direkter Gegenstand des geistigen Erkennens bezeichnet; somit folgt die Gleichsetzung der Form und des Allgemeinen als des Wirkprinzips und des Erkannten, ebenso auch die Identifizierung von Materie und Singulärem als des unwirksamen Prinzips und des Unerkannten.

Beide Fundamente, auf denen diese Argumentation steht, die Aktivität des Erkenntnisobjektes und das Allgemeine als Ersterkanntes, fallen in der Erkenntnislehre des Suarez fort.

Gerade die Frage nach der Einwirkung des Erkenntnisobjektes auf das Erkenntnisvermögen hat Suarez eingehend beschäftigt.[1]) Schon die Einwirkung auf die äußeren Sinne hat ihre Schwierigkeiten. Hier zeigt sich wirklich Suarez als der große Genius, der die philosophischen Probleme sieht, nicht an ihnen vorübersieht, wie es die späteren Thomisten zum Teil tun. Suarez macht mit dem Satze, daß eine Realität in einem höheren Seinsbereich keine Wirkung ausüben könne, ganz Ernst. Das äußere Objekt kann eben im eigentlichen Sinne keinen vitalen Prozeß verursachen. Freilich kein äußerer Sinn kann naturgemäß empfinden ohne ein gegenwärtiges Objekt, das eine species erzeugt, denn die species der äußeren Sinne hängen in ihrem Sein und ihrer Erhaltung von ihren Objekten ab.[2]) Hier schwankt Suarez, indem er an anderer Stelle sagt, daß schon der äußere Sinn in sich das Erkenntnisbild bildet.[3]) Er äußert sogar, daß er in einer derart schwierigen Materie keine endgültige Entscheidung treffen will.[4]) So scheint bei der äußeren Sinneswahrnehmung eine gewisse, wenn auch nicht klar umschriebene Einwirkung vorzuliegen. Die Bilder des inneren Sinnes dagegen unterscheiden sich von denen der äußeren spezifisch. Hier erscheint keine kausale Beeinflussung mehr möglich. Der innere Sinn selbst erzeugt ein Erkenntnisbild desselben Objektes.[5]) Die Frage, wie das möglich ist, da doch keine kausale Beeinflussung des inneren Sinnes von seiten des äußeren angenommen werden kann, löst Suarez durch den Hinweis auf den einheitlichen Grund beider Vermögen in derselben Seele; er sagt, daß dies möglich sei „wegen der Zuordnung und Einigung, welche jene Kräfte in der Seele haben.“[6]) „Es ist eine annehmbare Ansicht, daß die Erkenntnisbilder des inneren Sinnes (species interiores) im inneren Sinne aus dessen eigener Wirksamkeit resultieren . . . . . Dies wird aus der oben genannten Sympathie (sympathia) oder dem Zusammenstimmen (consensio) der erkennenden Kräfte wegen ihrer Verwurzelung in derselben Seele

---

[1]) De Anima, lib. III, c. 9.

[2]) De An., l. III, c. 12, n. 9: Nullus sensus exterior potest naturaliter sentire, nisi praesenti obiecto causante speciem.

[3]) De An., l. III, c. 9, n. 7: . . . per hanc ergo qualitatem, quam sensus quoque exterior in seipso format . . .

[4]) ibid. Suarez sagt hier, wohl auf das Ganze bezüglich: Haec ut probabilis tantum ponitur, quia in re tam abdita nihil certo definire possumus.

[5]) De An., l. III, c. 9, n. 8. — [6]) De An., l. III, c. 9, n. 7.

erklärt.“[1]) Die Stelle, auf die hier hingewiesen wird, lautet: „Jene Verwurzelung der beiden Fähigkeiten in derselben Seele versteht sich allein nach Art einer gewissen Sympathie, insofern als dadurch, daß eine Fähigkeit in Tätigkeit tritt, die Seele zur Tätigkeit mittels einer anderen angeregt wird.“[2])

Auch die Frage, ob das Phantasma eine Einwirkung auf den Intellekt ausüben könne, wenigstens als causa instrumentalis, beschäftigt Suarez eingehend. Aber die Einsicht, daß die Wirksamkeit eines materiellen Instrumentes — Suarez sieht das Phantasma als materiell an — keine geistige Wirkung haben könne, führt Suarez endgültig von der thomistischen Auffassung ab.[3]) „Ein Instrument kann nicht zu einer ihm überlegenen Tätigkeit erhoben werden, wenn es nicht aus sich etwas inbezug auf jenen Effekt vermag; das materielle Ding nun kann aus sich heraus nicht bei einer geistigen Sache tätig sein, noch irgend eine eigene Einwirkung darauf ausüben, also vermag es auch nicht als Instrument zu jener Tätigkeit erhoben zu werden.“[4])

Suarez lehnt also jede Einwirkung des Phantasmas auf das geistige Erkennen ab und gibt damit einen Stützpunkt der thomistischen Theorie von der Materie als Individuationsprinzip auf, wenn anderseits es für ihn feststeht, daß der intellectus agens niemals ein Erkenntnisbild ohne Determination von seiten der Phantasmen hervorbringen kann.[5]) Diese Determination geschieht nun nicht durch irgendeinen Einfluß des Phantasmas selbst, sondern dadurch daß es dem tätigen Verstand die Materie und gleichsam ein „exemplar“ darbietet vermöge der Einigung, welche die Erkenntnisvermögen in derselben Seele haben. Suarez weist auch hier wieder auf das Verwurzeltsein der Erkenntnisfähigkeiten in ein und derselben Seele; daraus erwächst dann der Zusammenklang (consonantia) im Handeln.[6]) So vermeidet Suarez die unleugbaren Schwierigkeiten, die mit der Einwirkung des Phantasmas als Instrumentalursache auf den Intellekt verbunden sind. Wenn man seine positive Lösung betrachtet, so kann man durchaus nicht sagen, daß „er im Erkenntnisprozeß den von ihm statuierten Zusammenhang von sinnlicher und

---

[1]) De An., l. III, c. 9, n. 10. — [2]) De An., l. IV, c. 9, n. 6.

[3]) De An., l. VI, c. 1, n. 9. — [4]) De An., l. IV, c. 2, n. 9.

[5]) De An., l. IV, c. 2, n. 11: Intellectus agens nunquam efficit speciem nisi a phantasiae cognitione determinetur.

[6]) ibid. n. 12.

geistiger Erkenntnis auseinanderreißt.„ (Lechner, Gloßner)[1]) Freilich wenn man mit keinem Worte die positive Lösung der Frage bei Suarez berührt, dann kann es so scheinen.

Es ist durchaus nicht richtig, wenn Rösseler sagt, daß „die eigentliche Schwierigkeit von Suarez gar nicht empfunden worden zu sein scheint.“[2]) Auch die weitere Kritik Rösselers. daß in Suarez' Lehre augustinisch-scotistische Gedanken auf aristotelisch-thomistische Grundlagen aufgepfropft sind, und daß diese Verbindung wesensfremder Elemente sich in der Theorie des spanischen Jesuiten durch den Mangel an innerer Geschlossenheit geltend macht, zeigt, daß er Suarez nicht gerecht wird.

Wir wissen heute zunächst einmal, daß die Lehre von der Sympathie der Seelenkräfte durchaus kein spezifisch scotistischer Gedanke ist, ja, daß Scotus diese Lehre gar nicht erwähnt.[3]) Der Gedanke von der Selbsttätigkeit und Verbundenheit der Seelenkräfte ist gewiß ein Gedanke des Augustinismus und der Franziskanerschule, aber Suarez benutzt ihn nicht sinnlos, sondern nur weil er die Schwierigkeiten, die er mit der Einwirkung der niederen Seelenkräfte auf die höheren verbunden sieht, nicht anders lösen kann.

Es ist hochinteressant, die Lehre Suarez' von der Sympathie der Seelenkräfte mit der sachlich ganz gleichen Colligantialehre Olivis zu vergleichen, was Jansen der Herausgeber der philosophischen Werke Olivis, zum ersten Male getan hat. Hat auch Suarez Olivi nicht gekannt, „so dürfte es nach den Regeln der inneren Kritik eine gut begründete Wahrscheinlichkeit sein, daß sich die Colligantiatheorie, mag Olivi sie nun zuerst entwickelt oder in ihren Einzelmotiven oder in ihrer Gesamtheit von andern übernommen haben,

---

[1]) Matth. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez. Phil. Jahrbuch der Görres-Ges. 25. Bd. S. 129. — M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation, Jahrb. für Phil. und spek. Theol. 1. Bd. S. 93: An der Existenz des tätigen Intellekts und der Unterscheidung desselben vom möglichen hält Suarez fest, ohne Zweifel in der Absicht, den eingeborenen Ideen Platons und den psychologischen Konsequenzen der platonischen Theorie des Erkennens zu entgehen. Indem er aber der Sinnlichkeit einen anderen als anregenden Einfluß nicht einräumen will, hält sich seine Auffassung der Abstraktion in einer unhaltbaren Schwebe.

[2]) Heinrich Rösseler, Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez. Phil. Jahrb. der Görres-Gesellschaft, 35. Bd., 1922, S. 196.

[3]) Bernhard Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921, S. 86.

bis auf Suarez erhalten, und daß dieser aus ihr geschöpft habe." (Jansen).[1])

Nicht nur die Ablehnung einer realen Einwirkung auf das Erkenntnisvermögen ist es, die den thomistischen Gedanken von der Unwirksamkeit der Materie gegenüber der Wirksamkeit der Form beim Erkenntnisvorgang aufhebt. Schon der veränderte Begriff der materia prima, die bei Suarez nicht mehr bloße Potenz ist, sondern schon eine gewisse Aktualität besitzt,[2]) macht diese thomistische Voraussetzung hinfällig.

Die zweite Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Ableitung von der Materie als Individuationsprinzip ist die, daß das Allgemeine das Ersterkannte ist. Für Aristoteles und Thomas war es gleichsam ein Axiom: sensus est singularium, intellectus vero universalium. Ja, viele Thomisten sehen es gerade als das Charakteristikum des geistigen Erkennens an, daß es das Allgemeine erfaßt.

Das Allgemeine allein hat Erkenntniswert, scientia est universalium. Eine Wissenschaft vom Individuellen gibt es nicht. Hier liegt zweifellos eine Ueberspannung des Rationalen vor, die dem Eigenwert des Individuellen nicht gerecht wird.

Demgegenüber betont Suarez mit Scotus, daß auch das Einzelne direkt und durch eine eigene Species erkannt wird.[3]) Allgemeine Natur und singuläre Natur unterscheiden sich nur noch begrifflich, und das, was die allgemeine Natur zu singulären kontrahiert, kann nur noch ein begriffliches additum sein.[4]) Hier erhält also die Frage nach dem Prinzip der Individuation eine ganz andere Färbung.

In der eben entwickelten Lehre Suarez' ist dem Individuellen eine ganz andere Stellung eingeräumt wie im thomistischen System. Scotus hatte schon dem Individuum erhöhten Wert beigemessen; auch er ist der Ansicht, daß es ein eigenes intelligibles Erkenntnisbild des materiellen Einzeldinges gibt, auf der anderen Seite ist es für ihn aber doch nicht das Ersterkannte, sondern die unterste Art wird eher erkannt.

Es soll hier versucht werden, kurz die suaresische Lösung zu würdigen. Weshalb eigentlich leugnet die aristotelisch-thomistische Philosophie mit einer steten Entschiedenheit die direkte Erkennbarkeit des Individuellen? Der Grund dafür liegt wohl darin, daß aus der Metaphysik der Sprache als eines Verständigungsmittels es sich

[1]) ibid. S. 90. — [2]) Disp. met. XIII, sect. 5, n. 3.
[3]) De An., l. IV, c. 3, n. 3 u. 5. — [4]) Disp. met. VI, sect. 1, n. 10.

mit Notwendigkeit ergibt, daß nur das Allgemeine Gegenstand direkter Bezeichnung, das Individuelle dagegen unerreichbarer terminus ad quem ist. Denken und Ausdruck des Denkens fließen in der aristotelisch-thomistischen Philosophie ineinander über, deshalb wird auch die Gesetzlichkeit des einen auf das andere übertragen.[1]) Trotzdem erfordert die Unmöglichkeit, das Individuelle in sich zu bezeichnen, nicht die Unerkennbarkeit des Individuellen. Es ist oft genug so, daß Einsichten und Stimmungen erkannt werden in ihrer ganzen Eigenart, daß aber ihre Bestimmung nur zu einem Konglomerat immer spezieller determinierender allgemeiner Bezeichnungen führt. Die Sprache muß sich auf etwas allgemein Bekanntes beziehen, ein sprachlicher Ausdruck erhält nur dann Sinn, wenn er für etwas immer Wiederkehrendes supponiert. Wollte man jedes Individuelle mit einem Namen bezeichnen, dann wäre eine Verständigung ausgeschlossen. Dazu kommt, daß uns die Dinge nur äußerlich zugänglich sind, und daß wir das Ding selbst und auch unsere Mitmenschen erst durch ein kompliziertes Verfahren in uns nachkonstruieren, daß uns also das Individuum nicht immer zugänglich ist.

Es fragt sich dann: sind uns wenigstens unsere seelischen Akte in ihrer Individualität erkennbar? Diese Frage müßte exakt so gestellt werden: „Sind zwei ganz gleiche seelische Akte, die auch zu gleicher Zeit gesetzt werden, uns in ihrer Individualität erkennbar, oder aber müssen sie in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit verschieden sein, um als verschieden voneinander erkannt zu werden?“ Der Hinweis auf den Schluß, in dem uns der Mittelbegriff zweimal zu gleicher Zeit bewußt ist, dürfte für die Erkennbarkeit der Individualität seelischer Akte sprechen. Jedenfalls aber wird man von der Unausdrückbarkeit des Individuellen nicht auf seine Unerkennbarkeit schließen dürfen. Man müßte dann erst beweisen, daß jeder Erkenntnisinhalt inhaltlich prinzipiell wiederholbar ist. Dagegen scheint aber die Erfahrung zu sprechen, die uns einmalig Unwiederholbares erkennen läßt. Damit hängt zusammen die Einmaligkeit der Geschichte, die doch sicher eine Wissenschaft ist. Auch sie han-

[1]) Vgl. M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas usw. S. 58: Die Sprache ist der Ausdruck der Vernunft. Wäre also das Individuum nach seinem eigentümlichen Wesen (scholastisch gesprochen: Die Individualität in actu exercito) der Vernunft zugänglich, so müßte die Sprache es auszudrücken imstande sein. Aber die Sprache vermag das nicht.

delt vom Einmaligen, freilich eben auch mit jener Unerreichbarkeit des Zieles. Ein Grund für das Axiom scientia est universalium mag vielleicht in der thomistischen Philosophie des Mittelalters durch die Geringschätzung der Geschichte gegeben sein.

Der Hinweis auf das singuläre Urteil scheint Klarheit zu bringen.[1]) Einmal ist darin ausgesprochen die Erkennbarkeit des Individuellen von seiten des Verstandes — wie könnte sonst eine Urteilsbeziehung möglich sein — anderseits aber ist damit auf jenen processus ad infinitum der Prädizierbarkeit des Allgemeinen vom singulären Subjekt hingewiesen. Diese Spannung scheint Suarez nicht beschäftigt zu haben, dennoch ist es sein bleibendes Verdienst, auf die Bedeutung des Individuellen im Erkenntnisprozeß hingewiesen zu haben.

2. Metaphysische Darlegung.

a) Ontologische Grundauffassung.

Die positive Darstellung der Lehre über das Individuationsprinzip bei Suarez hat sich vornehmlich an die Disputationes metaphysicae zu halten, wo in der fünften Disputation eigens über die individuelle Einheit und ihr Prinzip gehandelt wird. Da jedoch die individuelle Einheit ein Teil der transzendentalen Einheit ist, so ist es unerläßlich, das Wichtigste aus der dritten und vierten Disputation, welche die Transzendentalbegriffe im allgemeinen und die transzendentale Einheit im besonderen behandeln, anzuführen. Anderseits ist die Frage nach der Individuation sachlich und historisch mit der Universalienfrage eng verknüpft, weshalb unsere Darstellung auch das Zusammenbestehen einer anscheinend nominalistischen Lösung des Individuationsproblems mit einer durchaus realistischen Auffassung der Universalien aufzuzeigen hat.

Ein ganz spezielles Interesse wandte die Scholastik des Spätmittelalters und der Folgezeit der Konkretisierung der metaphysischen Begriffe in der Welt der reinen Geister zu. So auch Suarez. Er hat einen ausführlichen Traktat De Angelis geschrieben, wobei, wie es auch sonst üblich war, eine Reihe von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fragen behandelt werden; in diesem Werke ist auch

---

[1]) Vgl. De An. l. IV, c. 3. — In der „Schule der Philosophie" von Joseph Feldmann (Paderborn 1925) wird ein Teil des Beweises für die direkte Erkenntnis des Individuellen bei Suarez mißverständlich und fehlerhaft wiedergegeben. (S. 181.)

ein eigenes Kapital der Individuation der Engelgeister gewidmet. Jedoch besteht hier zwischen Suarez und den übrigen Scholastikern ein unverkennbarer Gegensatz. Während zumeist die Angelologie Ausgangspunkt für die Frage nach der Individuation ist, und häufig die Frage nur soweit interessiert, als sie für die Engelwelt in Betracht kommt, liegt dagegen bei Suarez das Hauptgewicht auf seiner metaphysischen Darlegung, die Konsequenzen für die Angelologie interessieren nur nebenbei. Trotzdem sollen auch sie hier Berücksichtigung finden.

Die individuelle Einheit ist ein spezieller Teil der transzendentalen Einheit; sie untersteht demnach derselben Gesetzlichkeit. Für Suarez ist die transzendentale Einheit der erste Transzendentalbegriff des Seins (conceptus transcendentalis oder transcendens, Suarez unterscheidet nicht zwischen beiden).[1])

Es ist nicht möglich, daß dem Sein reale positive Eigenschaften zukommen, sondern was dem Sein zugeschrieben werden kann, sind nur Quasieigenschaften, die lediglich eine Negation oder einen Bezug der Vernunft dem Seinsbegriff hinzufügen können. Wirkliche Eigenschaften sind deshalb unmöglich, weil sie außerhalb des Seins liegen müßten. Die Eigenschaften, die dem Sein trotzdem beigelegt werden, können nur entweder in einer Negation oder in einer Benennung des Seiens nach dem Bezug auf einen äußeren Gegenstand (denominatio extrinseca) bestehen.[2]) Suarez macht hier den Versuch die Transzendentalbegriffe apriorisch abzuleiten, nicht nur, wie es bisher geschehen war, sie aposteriorisch aufzuzeigen. Von den üblichen fünf Transzendentalbegriffen (res, aliquid, unum, verum, bonum; ens kann nicht eigentlich Transzendentalbegriff sein, da es das Subjekt ist, von dem die übrigen ausgesagt werden), scheidet Suarez res und aliquid aus, da sie mit ens synonym sind. Verum und bonum bezeichnen den möglichen Bezug des Seins auf Intellekt und Willen; unum dagegen bezeichnet das Sein absolut genommen, in sich; deshalb ist es auch der erste und vorzüglichste Transzendentalbegriff. Konsequent seinen aufgestellten Grundsätzen muß Suarez in der vierten Disputation die Ansichten, daß die Einheit dem Sein etwas Positives hinzufügt, ablehnen. Andererseits sind unum und ens nicht synonym, sondern ens und unum haben verschiedene formale und objektive Begriffe (d. h. die Begriffe sind dem Akt und Inhalt nach verschieden); ferner besagt die Einheit keine

[1]) Disp. met. III Einleitung. — [2]) Disp. met. III sect. 1, n. 8 und 11.

Beziehung der Vernunft, es bleibt also außer einer Negation und Privation nichts anderes übrig, was sie dem Seinsbegriff hinzufügen könnte.[1]) Die Negation der Einheit ist die negatio divisionis in se, nicht aber die negatio divisionis a se; denn auch einer Mehrheit kommt die negatio divisionis a se zu.[2]) Das Getrenntsein von jedem anderen Sein kommt jeglichem Sein aufgrund dessen zu, daß es eins ist. Die Negation, die die Einheit besagt, wird nach Art einer Privation ausgesagt.[3]) Das unum de formali besagt, so führt Suarez aus, nicht nur die Negation allein, gleichsam dem Sein hinzugefügt, sondern die innere Entität selbst, insofern sie ungeteilt ist. Ens bezeichnet formell nur das Sein als solches (ens ut sic), unum bezeichnet dieselbe Entität als ungeteilte.[4])

Sehr lehrreich ist die Gegenüberstellung von transzendentaler und individueller Einheit am Schlusse der vierten Disputation.[5]) Suarez führt hier die Ansicht an, die besagt, daß die individuelle Einheit den eigentlichen und wahren Transzendentalbegriff der Einheit ausmache. Als Fundament dieser Ansicht wird geltend gemacht, daß die transzendentale Einheit, die eine Eigenschaft des realen Seins bezeichnet, eine reale Einheit sein muß; in den Dingen aber existiert als einzige Einheit die singuläre; also ist sie allein die „adaequata passio entis", mithin sie allein die transzendentale Einheit. Zur Bestätigung wird darauf hingewiesen, daß diese Einheit mit dem realen Sein vertauscht werden kann (converti).

In der Lösung der Frage ist Suarez mit seiner Antwort sehr vorsichtig; denn eine definitive Entscheidung dieser Frage würde eine vorschnelle Entscheidung des Problems, ob es eine universelle Einheit in den Dingen gebe, mit sich führen. Deshalb soll darüber noch eigens eine Untersuchung angestellt werden, es wird aber doch schon hier gesagt, daß die transzendentale Einheit nicht auf die individuelle oder universale zu beschränken sei, sondern daß sie jegliche Einheit in sich befasse, die in irgend einem realen Sein oder in dem Begriff (conceptus obiectivus) eines realen Seins sich befinde. Somit ist die transzendentale Einheit jeglicher Begriff eines realen Seins, insofern es in sich ungeteilt ist. So kann der Mensch wesentlich als einer bezeichnet werden, weil sein Wesen eines ist.

---

[1]) ibid. sect. 1. n. 6 und 11. — [2]) ibid. sect. 1, n. 13—18.
[3]) ibid. sect. 1. n. 19. — [4]) ibid. sect. 2. n. 8.
[5]) ibid. sect. 9. n. 12 und 14.

Mit dieser Erörterung schließt Suarez die Besprechung der Einheit im allgemeinen und geht nun zu der Besprechung ihrer speziellen Formen, zunächst der der individuellen, über.

Die fünfte Disputation soll vornehmlich dreierlei untersuchen. Zuerst, ob die individuelle Einheit allen existenten Dingen zukomme, alsdann, was sie in ihnen sei, und schließlich, welche Wurzel sie in den Dingen habe. Da das Letzte nicht ohne weiteres von allen Dingen zusammen bestimmt werden kann, so soll die Frage nacheinander bei den materiellen Substanzen, bei den geistigen und bei den Akzidenzien untersucht werden.

Die Untersuchung beginnt also mit der Frage, ob alle Dinge, die existieren oder existieren können, singulär und individuell sind.[1]) Hier gilt es zunächst den Begriff „individuelle Einheit" dem Universale gegenüberzustellen und dadurch weiter zu klären. Commune oder universale heißt das, das sich nach irgend einem Begriffe vielen mitteilt, so, daß sich in jedem einzelnen Dinge der ganze Begriff vorfindet (divisio superioris in inferiora). Demgegenüber bedeutet das numerisch Eine, daß es hinsichtlich des Seins, durch das es eins ist, nicht vielen (ut inferioribus) mitteilbar ist, so daß also das eine Sein nicht von vielen Subjekten in einem durchaus gleichen Sinne ausgesagt werden kann, wie etwa der Begriff Mensch in seiner ganzen Bedeutung von jedem einzelnen ausgesagt werden kann. Insofern also der Allgemeinbegriff sich gewissermaßen in viele existente oder seinsmögliche Individuen aufspaltet, kann von einer divisio superioris in inferiora die Rede sein .

Der Begriff des Einen besteht, wie gezeigt, in der Leugnung einer Geteiltheit. Die Individualität als spezielle Einheit erfordert eine spezielle Ungeteiltheit. Diese Ungeteiltheit besteht eben in der Leugnung jener Geteiltheit des Universalen, in der „negatio divisionis superioris in inferiora." Da jedoch die Individualität nur von wirklich einem Dinge ausgesagt werden kann, so muß diese indivisio notwendig auf ein ens per se bezogen werden. So kann also gesagt werden, der Begriff der individuellen Einheit besagt jedes ens per se, insofern es unter keinen Umständen mehreren als „inferiora" mitteilbar ist. Aus dieser Erklärung der individuellen Einheit folgt ohne weiteres, daß jedes existente Ding oder jedes, das unmittelbar existieren kann, individuell sein muß. Es heißt jedes „unmittelbar existenzmögliche" Ding, denn es sind ja auch Allgemeinobjekte

[1]) ibid. sect. 1.

existenzfähig,jedoch nicht unmittelbar, sondern nur individuell kontrahiert; denn es können „Menschen“ existieren freilich nicht so allgemein und unbestimmt, sondern nur als Individuen, wie Sokrates. Es ist eine absolute Unmöglichkeit, daß ein Ding in mehreren „secundum eandem realem entitatem“ existiert. Das folgt unmittelbar aus dem Sinn des Seins als einer notwendigen Bestimmtheit. Somit kann Suarez mit dem Satze schließen: „Hac ergo ratione necesse est, ut omnis res prout a parte rei existit, singularis et individua est.“[1]) Welche Bedeutung diese — man möchte sagen — Binsenwahrheit für den weiteren Fortgang der Untersuchung hat, ist schon oben betont worden. Die gegebene Definition der Individualität muß notwendig verhindern, ihr Prinzip in einem besonderen Teile des existenten Dinges, der neben dem allgemeinen Teil besteht, zu suchen.

Die zweite Frage nach dem Wesen der Individualität erhält dadurch ihre Klärung, daß gefragt wird, ob die Individualität etwas Reales zur allgemeinen Natur im Dinge hinzugefügt.[2]) Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend für die Fassung des Individuationsprinzips, denn falls die Individualität etwas real Verschiedenes zur allgemeinen Natur hinzufügt, muß notwendig die Individualität in einem gewissen Teile des Suppositums, etwa in der Materie, ihren Grund haben. Sollte aber nur eine gedankliche Unterscheidung statthaben, dann gründet die Individualität nicht in einem besonderen Teile des Einzeldinges. Tatsächlich ist das Zweite der Fall, wie Suarez dartut, und die Frage nach dem Grunde der Individualtät kann somit nur noch eine Antwort erhalten.

Zunächst werden von Suarez drei verschiedene Auffassungen über den fraglichen Gegenstand wiedergegeben und nach kritischer Betrachtung abgelehnt.

Nach der ersten Ansicht fügt zumindensten in den geschaffenen Dingen die Individualität der allgemeinen Natur einen realen, der Sache nach von der Natur selbst verschiedenen Modus hinzu. Diese Ansicht meint Suarez Scotus zuschreiben zu sollen. Als weitere Vertreter führt er Antonius Andreas, Fonseca, Joannes Baptista Monlerius an. Der Grund, der zu dieser Ansicht führt, ist ein logischer, die Forderung nämlich, für die Allgemeinbegriffe, von denen allein die Wissenschaft handelt, einen Realgrund zu haben.

Als zweite Ansicht wird die nominalistische angeführt, die das extreme Gegenteil behauptet, daß nämlich überhaupt keine Hinzu-

[1]) ibid. sect. 1, n. 5. — [2]) ibid. sect. 2.

fügung zum Seinsbegriff, weder eine reale noch gedankliche, vorliegt. Diese Ansicht ist eine übertriebene Konsequenz aus dem Satze, daß jedes existente Ding notwendig individuell sein muß.

Die thomistische Meinung, die in diesem Punkte zwischen materiellen und immateriellen Dingen unterscheidet, folgt als dritte. Die immateriellen Wesen werden als subsistierende species aufgefaßt, die eine Mehrheit artgleicher Wesen nicht zulassen. Hingegen haben die materiellen Dinge den Grund der artgleichen Vervielfältigung in der Materie.

Für ein richtiges Urteil über diese Sentenz ist zunächst eine präzise Fragestellung vonnöten.

Es ist zuerst einmal unbezweifelt, daß die Individualität eine Negation zur allgemeinen Natur hinzufügt. Ja, diese Negation kommt schon der bereits singulären Natur zu, weil sie dadurch als individuell aufgefaßt wird, daß sie als unfähig, in mehrere der gleichen Art geteilt zu werden, gedacht wird. Die eigentliche Schwierigkeit liegt nicht in jener Negation selbst, sondern in ihrem Fundament, denn sie kann es ja nicht in der allgemeinen Natur haben, weil diese gar nicht den Stempel der Individualität an sich trägt. So dreht sich die Frage darum, was es im singulären und individuellen Dinge ist, auf Grund dessen ihm jene Negation zukommt. Sogefaßt trifft die Fragestellung wirklich den Kern der Sache.

In der Lösung der vorliegenden Frage, ob nämlich die Individualität der allgemeinen Natur ewas Reales hinzugefügt, sucht Suarez den berechtigten Forderungen der Realisten und Nominalisten gerecht zu werden und beide Standpunkte miteinander zu versöhnen.

Tatsächlich muß die Individualität etwas Reales der allgemeinen Natur hinzufügen, auf Grund dessen dieses Individuum entsteht und ihm jene Negation der Geteiltheit in mehrere seinesgleichen zukommt. Von sich aus nämlich kommt der allgemeinen Natur jene Negation nicht zu, jedoch aber notwendig und innerlich (intrinsece) der Natur, die tatsächlich existiert. Da nun eine Negation in etwas Positivem fundiert sein muß, so muß auch hier etwas Reales, Positives vorliegen, denn die Negation der individuellen Einheit kommt dem Dinge wirklich und von sich aus (vere et ex se) zu.

Ebenso klar stellt sich der zweite Satz heraus, daß jenes additum der Individualität zur allgemeinen Natur unmöglich real von dieser verschieden sein kann. Läge ein realer Unterschied vor, dann bestände das Einzelwesen aus zwei Teilen, „zwei“ sind aber nur mög-

lich, wo zwei Einheiten zusammenkommen. So müßte die allgemeine Natur ebenfalls eine Einheit, entweder die individuelle oder die universale, besitzen. Beides ist ausgeschlossen. Das Erste, weil ja eben die individuelle Einheit real von ihr verschieden sein soll, das Zweite, weil überhaupt nur Individuelles existieren kann. Um diesem Schlusse zu entgehen, hatte man eine dritte Einheit für die Natur postuliert, die weder eine universale noch individuelle sei, die unitas formalis des Duns Scotus. Sie ist jedoch zurückzuweisen, denn es bestehen eben nur zwei Möglichkeiten, entweder Mitteilbarkeit oder Unmitteilbarkeit des Seins, Individualität oder Universalität.

Es ist überhaupt von vornherein undenkbar, daß eine Realität durch eine andere individuiert werden kann; denn sie setzen sich beide als individuell voraus. „Jede Entität, die real existiert, muß notwendig aus sich selbst singulär und individuell sein.“[1]) „Schlechthin halte ich es für unmöglich, daß ein Ding von einem anderen durch ein anderes von sich verschiedenes real geschieden werde, sondern lediglich durch seine eigene Entität, durch die es in seinem sobeschaffenen Sein grundgelegt wird.“[2])

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß die Individualität zur allgemeinen Natur nur etwas gedanklich (ratione) von ihr Geschiedenes hinzufügt. Dieses additum gehört demselben Prädikament an, wie die Natur, zu der es gehört, und setzt das Individuum metaphysisch zusammen, so daß gleichsam die individuelle Differenz die Art kontrahiert und das Individuum konstituiert. Trotzdem das additum der Individualität nur gedanklich von der zugehörigen Natur verschieden ist, so ist es doch kein bloßes Gedankending (aliquid rationis). Denn es ist etwas anderes, begrifflich verschieden zu sein, etwas anderes ein bloßes Gedankending zu sein. Suarez unterscheidet hier klar die sachliche Zusammensetzung (quoad rem additam additio realis) und die Art der Zusammensetzung (quoad modum additionis additio per rationem).[3])

Daß der Grund der Individualität zum selben Prädikament wie das Ding selbst gehöre, ergibt sich aus dem Gesagten, daß nämlich jedes Ding nur durch sich selbst, nicht aber durch ein anderes individuiert werden kann. Daß schließlich hier eine metaphysische Zusammensetzung vorliegt, erhellt daraus, daß das additum kein physischer Teil sein kann, da es vom Ganzen ausgesagt wird, doch so, daß es als etwas Unvollständiges nach Art einer Differenz gefaßt wird.

[1]) ibid. sect. 2, n. 12. — [2]) ibid. sect. 2, n. 13. — [3]) ibid. sect. 2, n. 16.

Ein möglicher spitzfindiger Einwand, der besagt, daß bei jenen individuellen Differenzen wiederum ein Allgemeinbegriff und eine Differenz zu unterscheiden sei, und daß man somit bis ins Unendliche fortschreiten könne, erledigt sich durch den Hinweis darauf, daß ein derartiges rein gedankliches Fortschreiten ins Unendliche belanglos sei, und daß der Begriff der Individualität nicht eigentlich zusammengesetzt sei, sondern lediglich eine genauere Erfassung der spezifischen Natur selbst, wie sie tatsächlich existiere, bedeute.[1])

Eine wahre metaphysische Zusammensetzung von natura communis, allgemeinen Artbegriff und individueller Differenz liegt deshalb vor, weil der Begriff der Art nicht den der individuellen Differenz in sich enthält.[2])

b) Theologie und Angelologie.

Diese beiden Begriffe, allgemeine Art und individuelle Differenz, können zum mindesten prinzipiell auch bei den immateriellen Wesen unterschieden werden.

Ein einziges Wesen ist von der möglichen Vervielfältigung ausgenommen, Gott. Der Grund dieser Einzigkeit liegt in seiner Unendlichkeit, der Begriff seines Wesens fordert seine Einzigkeit, Unwiederholbarkeit.[3])

Das Ergebnis der Untersuchungen über die Individuation der Engelgeister ist kurz folgendes. Es liegt kein Grund vor, eine rein numerische Vielheit der Engelgeister zu leugnen. Im Gegenteil, ihr Begriff schließt nicht ihre Einzigkeit ein, sondern läßt mehrmalige Setzung ihres Seins zu, da sie ein „esse receptum", ihr Sein nicht aus sich heraus haben. Bei ihnen ist somit auch eine Unterscheidung von ratio communis und differentia individualis nicht als unmöglich abzuweisen.

Die Auseinandersetzung mit der Auffassung, die einen realen Unterschied zwischen allgemeiner Natur und individueller Differenz wenigstens in den geschöpflichen Dingen annimmt, ist deshalb interessant, weil Suarez hier seinen realistischen Standpunkt in der Universalienlehre mit seiner Lehre vom Individuationsprinzip zu verbinden hat.[4])

Suarez findet die Fehlerquelle für diese Auffassung in einer Vermengung der logischen mit der ontologischen Ordnung. Die mensch-

[1]) ibid. sect. 2, n. 18. — [2]) ibid. sect. 2, n. 19.
[3]) ibid. sect. 2, n. 21. — [4]) ibid. sect. 2, n. 30 ff.

liche Wissenschaft handelt von allgemein aufgefaßten Dingen, denn ihre Definitionen und Beweise betreffen unmittelbar etwas Allgemeines. Daraus folgt jedoch noch keineswegs, daß den begrifflichen Unterschieden reale zugrunde liegen, daß also das Allgemeine im Dinge vom Uebrigen real verschieden ist. Denn auch dann ist eine Wissenschaft vom Allgemeinen möglich, wie es Suarez selbst vom Begriff des Seins ausführlich dargelegt hat; denn es ist unmöglich, daß der Begriff des Seins von seinen Bestimmtheiten in den Dingen real getrennt gedacht werde, ja nicht einmal eine reine begriffliche Scheidung ist möglich, und trotzdem ist eine Wissenschaft vom Sein als Sein möglich.

Ein Beweis für die vorliegende Ansicht geht von der Voraussetzung aus, daß die Dinge einer Art wie etwa der Mensch nicht wesentlich diese bestimmten Individuen sind, sondern daß die Individualität außerhalb des Wesens liegt. Daraus wird eine distinctio ex natura rei zwischen der Natur des Dinges an sich und seiner Individualität gefordert. Suarez deckt bei der Erwiderung auf dieses vielgebrauchte Argument sehr fein die Fehlerquelle auf. Bei der Behauptung, etwas liegt außerhalb des Wesens eines Dinges, ist der Begriff des Wesens noch ein unanalysierter, denn unter Wesen kann zum wenigsten ein Zweifaches verstanden werden. Einmal kann das Ding selbst, so wie tatsächlich ist, als sobestimmte Wesenheit aufgefaßt werden, oder es kann die Wesenheit als abstrakte Form gefaßt werden, insofern das Ding einer Art untersteht. So gefaßt ist Wesen natürlich inhaltsärmer als im ersten Falle. Diese Ueberlegung ergibt die Relativität und Unbestimmtheit des Begriffes „Wesen". Je nachdem Einzelwesen oder Allgemeinwesen darunter verstanden wird, gewinnt er einen ganz anderen Inhalt. Denn es ist klar, daß zur Konstituierung eines Dinges, wie es real existiert (Einzelwesen), und zur Konstituierung der Art (allgem. Artbegriff) oder schließlich zur Konstituierung des Dinges als einer bestimmten Gattung angehörig (Gattungswesen) ein ganz anderer Komplex von Inhalten gehört. Nur wenn „Wesen" als Einzelwesen genommen wird, trifft es zu, daß das, was außerhalb des Wesens liegt, ex natura rei von ihm getrennt ist. Das ist jedoch bei der individuellen Differenz nicht der Fall; denn sie liegt nur außerhalb des allgemeinen Wesens. Tatsächlich gehört sie bei jedem einzelnen Dinge zu seiner existenten Wesenheit, denn ohne Individualität kann es nicht sein. Es kann also nur eine gedankliche Unterscheidung vorliegen. Suarez deckt auch die Doppel-

sinnigkeit des so oft wiederholten Satzes auf: „Zwei artgleiche Dinge, z. B. Petrus und Paulus, haben dasselbe Wesen.“ Es wird darauf erwidert, daß sie nicht dieselbe reale Wesenheit haben, sondern dieselbe nur dem Begriffe nach, sie haben ja tatsächlich nur eine ähnliche, oder inhaltlich gleiche Wesenheit. Uebereinstimmung im Wesen heißt hier somit nur unitas secundum rationem.

Allgemeinbegriffe sind, so erhellt auch, nur deshalb möglich, weil verschiedene Dinge, von denen jedes sein eigenes Konstitutivprinzip hat, wegen ihrer Uebereinstimmung in wesentlichen Merkmalen eine ratio communis ermöglichen. Die Realität des Allgemeinbegriffs wird somit durch die Tatsächlichkeit des inhaltlichen Uebereinkommens (convenientia) fundiert.[1]) Mit diesen Ausführungen sind die Hauptschwierigkeiten der ganzen Frage gelöst. Der Individualität und auch der Realität des Allgemeinen, beiden ist Genüge getan. Suarez hat hier durch die Analyse des meist unanalysiert gebrauchten Begriffes Wesen die erforderliche Klarheit geschaffen. Trotzdem die Lösung den berechtigten Forderungen beider Extreme gerecht wird, ist sie doch eine einheitliche und es ist nicht richtig, Suarez hier eines schwächlichen Eklektizismus zu zeihen.

c) Ablehnung der Materia-signata-Lehre.

Durch das Vorhergesagte ist der Weg geebnet zu einer bis ins Letzte gehenden Zergliederung und Analyse der Ansicht von der materia signata als des Individuationsprinzips der materiellen Dinge.[2]) Sie zerfällt in zwei Tele. Der erste kürzere enthält de Fragestellung und die allgemeine Auseinandersetzung mit der Lehre über die individuierende Funktion der Materie. Der zweite ausführlichere Teil beschäftigt sich mit den besonderen Arten der Auslegung des Begriffes von der materia signata. In der Fragestellung betont Suarez den Punkt, auf den es ankommt. Es handelt sich zunächst nicht so sehr um die metaphysische Zusammensetzung von allgemeinem Artbegriff und individuelle Differenz im existenten Dinge, als vielmehr um die Frage, wo im Dinge selbst liegt der Grund für die Individualität. Der Versuch, die Ansicht von der materia signata sachlich zu prüfen, zwingt Suarez zuerst die Gründe, die dafür angeführt werden, zu betrachten; dabei muß er gestehen: „Eine Grundlage für diese Ansicht finde ich, sofern man die sachlichen Gründe betrachtet, fast

[1]) ibid. sect. 2, n. 35. — [2]) ibid. sect. 3.

gar nicht, die nicht auf das Ansehen des Aristoteles zurückzuführen wäre.[1]) Drei Gründe haben nach dem Dafürhalten des Suarez zu dieser Auffassung geführt.

Der erste lautet: Die Materie ist das Prinzip der Vervielfältigung und der Unterschiedenheit artgleicher Individuen. Das Prinzip der Vervielfältigung fällt mit dem der Individuation zusammen.

Der zweite lautet: Die Individualität besteht in der Unmitteilbarkeit an mehrere Gleiche, so daß sie ihnen nicht etwa wie ein Allgemeinbegriff in der gleichen Weise zukommt. Die Materie ist nun dieses Prinzip der Unmitteilbarkeit, einer Eigenschaft, welche die Form nicht besitzt, also ist auch die Materie Prinzip der Individuation.

Der dritte: Das Individuum ist das Subjekt der Prädikation, von ihm werden die einzelnen Merkmale ausgesagt, es selbst aber wird von nichts anderem ausgesagt. Das erste Prinzip der Individualität muß auch das erste Subjekt der physischen Prinzipien sein; das ist nun die Materie, folglich ist sie Prinzip der Individualität.

Die Argumente selbst sind, wie Suarez sagt, schwächlich.

Die Behandlung des ersten Argumentes bringt sachlich nichts Bedeutendes. Die Erwiderung auf das zweite analysiert den Begriff ‚auf den es hier ankommt, die Unmitteilbarkeit. Der einzig hier mögliche Sinn ist der der Ungeteiltheit und Unteilbarkeit in mehrere artgleiche Dinge. Hier muß zuerst gesagt werden, daß der Begriff der Materie genau so wie alle anderen ein Allgemeinbegriff ist, der sich von jeder konkreten Einzelmaterie aussagen läßt. Auch das Zurückgehen auf die materia signata ist unzulässig, da sie nicht die Unmitteilbarkeit auf Grund des Begriffes des ersten Subjektes hat; sie ist nicht erstes Fundament dieser Unmitteilbarkeit. Ist sie unmitteilbar, dann kann der Grund dafür nur einer sein, der auch anderen nichtmateriellen Dingen gemein ist. Auch nicht aus dem Begriff der Potenz, der für den Begriff der Materie wesentlich ist, kann die Unmitteilbarkeit abgeleitet werden. Zudem ist jede bestimmte Form ebenso individuell wie eine bestimmte Materie.

Gegen das dritte Argument wird eingewandt, daß hier eine unstatthafte Gleichsetzung von subiectum inhaesionis und subiectum praedicationis vorliegt.

Das Individuierende eines Dinges darf nirgendwie vielen Individuen gemeinsam sein, weder zugleich noch nachfolgend. Deshalb,

[1]) ibid. sect. 3, n. 4.

sagt man, kann die Materie nicht als solche sondern nur, insofern sie durch die Quantität signiert ist, Prinzip der Individuation sein. Der Begriff der materia quantitate signata ist es, an dem also die ganze Individuation hängt. Er muß deshalb auf die Fähigkeit zu individuieren untersucht werden. In der Geschichte der thomistischen Philosophie hat dieser Begriff ganz verschiedene Ausdeutungen erfahren. Suarez setzt sich dementsprechend mit den verschiedenen Arten, den Begriff der materia signata zu erklären, einzeln auseinander.

Die materia signata wird einmal als die Materie mit der Quantität begabt gefaßt, so daß der Materie das „Unmitteilbarmachen", der Quantität hingegen die Unterscheidung von den anderen artgleichen Dingen zukommt.[1]) Die Begründung dieser Auffassung liegt in dem Gedanken, daß die Materie, um Individuationsprinzip sein zu können, eines andern bedarf, das diese Materie von jener scheidet; sie selbst als bloße Potenz vermag das nicht, denn die Unterscheidung kann nur durch einen Akt erfolgen. Die Falschheit der so verstandenen materia signata als des Prinzips der Individuation muß für beide Möglichkeiten, das Verhältnis von Materie und Quantität zu fassen, nachgewiesen werden. Entweder kann die Quantität als Effekt des substantialen materiellen Kompositums angesehen werden, oder aber die Quantität hat ihren Grund allein in der materia prima.

Im ersten Falle folgt, daß zuerst diese bestimmte substantiale Form diese bestimmte Materie informieren muß, ehe die Quantität folgt. Aber schon vorher muß die Materie, die informiert wird, von allen anderen geschieden sein, somit kann die Quantität das eigentliche innere Distinktionsprinzip nicht sein. Ebenso muß das Kompositum, dem die Quantität folgen soll, schon vorher ein Individuelles sein, und schon kraft seiner individuellen Substantialität und seiner realen Einheit ist das Ding von allen anderen geschieden, nicht erst durch seine Quantität. Die Quantität, sofern sie Folge des Kompositums sein soll, setzt schon immer eine individuell bestimmte materielle Entität voraus.

Auch die zweite Art, das Verhältnis von Materie und Quantität zu fassen, läßt die materia signata nicht geeigneter erscheinen, als individuierendes Prinzip zu gelten. Denn dieselbe materia prima kann durch die verschiedensten Formen informiert werden und folg-

[1]) ibid. sect. 3, n. 9 ff.

lich auch in numerisch verschiedenen Individuen sein. Es kann somit die so gefaßte materia signata ebensowenig wie die bloße Materie Prinzip der Individualität sein. Auch die Erwiderung, daß nicht die Materie „cum dimensionibus interminatis", sondern „cum his determinatis dimensionibus" das individuierende Prinzip sei, besagt nichts, was die Schwierigkeit lösen könnte. Einmal können dieselben Dimensionen einer Materie mehreren aufeinanderfolgenden Formen unterstehen. Auch die Materie mit all ihren konkreten Eigenschaften kann unter dem Begriff „cum his determinatis dimensionibus" verstanden sein. Zunächst aber heißt es materia quantitate signata, nicht aber materia quanta signata qualitatibus, wie Suarez richtig bemerkt. Alsdann ist dagegen anzuführen, daß die Akzidenzien einer Substanz nicht in das eigentliche innere Individuationsprinzip der Substanz eingehen können; denn jedes substantielle Individuum ist durch sich eins, das Prinzip der Individuation muß unter die gleiche Kategorie wie das Ding selbst fallen, wie schon vorher dargelegt worden ist. Die individuelle Differenz kann nicht real von ihrem zugehörigen Dinge verschieden sein, was alsdann der Fall sein müßte.[1])

Abgesehen davon, daß die Quantität als Akzidenz ein Ding nicht innerlich konstituieren kann und somit auch nicht unterscheiden kann, ist überhaupt jede Trennung der individuierenden Momente in incommunicabilitas und distinctio, so wie es hier geschieht, daß nämlich das Erste der Materie, das Zweite der Quantität zugesprochen wird, unzulässig. Das Frühere ist es gewiß, daß eine Natur in sich eins ist, und erst das Spätere, daß sie von andern getrennt ist, dennoch folgt das Zweite unmittelbar notwendig ohne jede positive Addition aus dem Ersten. Denn das, was das Ding als in sich eins konstituiert, bildet auch unmittelbar das Fundament für die Negation: dieses ist nicht jenes. Die Unterschiedenheit von allen anderen fügt also dem Sein nur eine Negation hinzu. Wenn die Quantität das Prinzip der numerischen Unterscheidung sein soll, dann muß sie auch das Ding konstituieren. Sie vermag das natürlich nicht, da sie ein Akzidenz ist und die Substanz voraussetzt.

Ein weiteres Gegenargument,[2]) das allein die ganze These, um die es sich handelt, unmöglich macht, ist folgendes: Es gehört nicht zum formalen Effekt der Quantität, materielle Dinge ihrer Entität nach voneinander zu scheiden, denn wie die Quantität die Materie

[1]) ibid. sect. 3, n. 10. — [2]) ibid. sect. 3, n. 14.

als Subjekt voraussetzt, so setzt sie auch deren Individualität und Verschiedenheit von allen anderen Materien voraus. Somit setzen verschiedene Quantitäten verschiedene Subjekte, denen sie inhärieren, voraus.

Trotzdem die Quantität nicht zu dem gehört, was die individuelle Einheit des Dinges ausmacht, bewirkt sie doch eine gewisse Einheit, nämlich eine quantitative und eine Einheit der Lage nach. Diese Einheit gehört aber nicht per se, sondern nur per accidens zur individuellen Einheit des materiellen Dinges. Die lokale Abgegrenztheit und die Kontinuierlichkeit der Ausdehnung erregt freilich zuerst die Aufmerksamkeit des wahrnehmenden Menschen und bildet so einen Erkenntnisgrund für die Einheit des materiellen Dinges. Darüber spricht Suarez noch später.

Die zweite Art, die materia signata zu deuten,[1]) ist vornehmlich von Cajetan ausgebildet worden. Die materia quantitate signata schließt hiernach die Quantität nicht innerlich ein, sondern nur insofern sie das Ziel eines Geeignetseins der Materie ist. Die materia signata ist, wie es heißt, die Materie, insofern sie ihrer Natur nach fähig ist, eine bestimmte Quantität aufzunehmen.

Suarez verbindet mit dieser Ansicht noch eine andere, die nämlich behauptet, daß die materia signata nichts anderes sei als die letztlich zu dieser Form disponierte Materie, die durch die Quantität samt den Qualitäten dazu disponiert wird. Auch hier kann man wieder annehmen, daß die Quantität und die übrigen Dispositionen in der Materie ihren Sitz haben, und somit der Einführung der Form schlechthin vorausgehen, oder aber daß sie dem Kompositum inhärieren. Im ersten Falle gehören die Akzidenzien formell zum eigentlichen Individuationsprinzip des Dinges, was, wie schon früher dargetan, unmöglich ist. Sagt man, die Dispositionen machen nicht eigentlich das Individuationsprinzip aus und gehören auch nicht innerlich, sondern nur als Bedingungen zu ihm, so muß geltend gemacht werden, daß dann nur die Materie an sich, als etwas vielen Individuen Gemeinsames, übrig bleibe als eigentliches Prinzip der Individualität. Auch das ist, wie schon gesagt, unmöglich. Die zweite Möglichkeit, daß die Dispositionen dem Kompositum inhärieren, ist bereits bei der ersten Art, die materia signata zu erklären,

[1]) ibid. sect. 3, n. 18.

behandelt, und das Widersprechende, das darin liegt, aufgezeigt worden.

Die Widerlegung der ganzen zweiten Auffassung führt Suarez mit großer Sorgfalt durch. Zunächst ist die Voraussetzung, daß der Materie unmittelbar die Quantität und die übrigen Dispositionen nicht inhärieren, nicht so begründet wie ihr Gegenteil. Aber auch das vorausgesetzt, ist die Auffassung unhaltbar. Zunächst scheint das aus einem Argumente Cajetans gegen die Ansicht, daß die materia signata die Materie mit ihrer Potenz zur Quantität sei, hervorzugehen. [1]) Cajetan geht von dem Satze aus, daß Akt und Potenz, die sich entsprechen, derselben Seinskategorie angehören, so daß also die Potenz zur Quantität dem Prädikament Akzidenz angehört. Somit kann sie nicht zum Individuationsprinzip der Substanz gehören. Aber dieses Argument ist doch nicht durchschlagend, da der Satz, auf dem es aufbaut, durchaus zweifelhaft ist. Suarez läßt ihn fallen, denn er sagt mit Recht, daß der Begriff der Materie dadurch, daß in ihm die Potenz zur Quantität gedacht wird, keiner positiven Addition bedürfe.

Als eigentlicher durchschlagender Beweis wird angeführt,[2]) daß die Potenz der Materie eher auf die substantiale Form als auf die Quantität abzielt. Die Potenz selbst ist eine substantiale und zielt nur indirekt durch Vermittlung der substantialen Form auf akzidentelle Formen. Somit hat die Materie nicht die Quantität im voraus, außer wenn sie die Form hat, der die Quantität folgt. Die Materie kann gar nicht die signatio der Quantität im voraus haben, weil die erste Determination der Materie durch die Form erfolgt.

d) Substanz, Realität und Einzelexistenz.

Da die Materie nicht der letzte Grund der Individuation ist, liegt die Frage nahe, ob es die substantiale Form ist.[3]) Gewichtige Gründe sprechen dafür. Individuationsprinzip muß das sein, was zuinnerst eine bestimmte Substanz konstituiert, was ihr am meisten eigen ist. Akzidenzien konstituieren die Substanz nicht, sie kommen nicht in Frage. Auch die Materie, da sie unter verschiedenen Formen sein kann, ist nicht das Eigenste des Dinges; sondern das ist

---

[1]) Cajetan, Kommentar zur S. theol. p. I, q. 29, art. 1.
[2]) Disp. met. V, sect. 3, n. 21.
[3]) ibid. sect. 4, n. 1.

die substantiale Form. Sie gibt dem Dinge das Sein und mithin die Individuation.

Diese Ansicht darf freilich nicht so überspannt werden, wie es an einer Stelle Durandus tut,[1]) der sagt, daß die Form nicht nur das Kompositum, sondern auch die Materie selbst individuiere, da die Form nicht nur dem Kompositum, sondern auch der Materie das Sein gebe. Diese Ansicht ist zurückzuweisen. Denn auch die Materie, die dem Wechsel des Werdens und Vergehens als Substrat zugrunde liegt, und als solche stets dieselbe bleibt, muß aus sich eine Einheit haben. Es ist undenkbar, daß eine Materie völlig verschwände, und daß sie dadurch, daß ihre Form eine andere Materie informierte, wieder entstände. Somit hat die Materie ihre Individualität aus sich, und auch sie gehört zum Individuationsprinzip des materiellen Dinges, wenn auch in untergeordnetem Maße. Im Sprachgebrauch des täglichen Lebens kann die Form schlechthin als das Individuationsprinzip bezeichnet werden, so nennen wir einen Menschen denselben, wenn er auch nach Jahren seine Materie völlig gewechselt hat.

Das Ergebnis des Ganzen ist, daß die Form nicht allein, aber doch in vorzüglicherer und erster Hinsicht Prinzip der Individuation des materiellen Dinges ist. Zu dem vollen und adäquaten Prinzip gehört auch die Materie.

Es ist nicht ausgeschlossen, das individuierende Moment eines Dinges in seiner Existenz zu suchen.[2]) Diese Ansicht ist vor Suarez geschichtlich nicht weiter hervorgetreten, obgleich sie eigentlich aus folgendem Gedankengange sehr nahe lag. Die Wesenheit eines Dinges wird gewöhnlich als allgemein bezeichnet, in ihr kann alsdann der Grund der Individualität nicht liegen. Alles Existente ist aber notwendig individuell. Was liegt da näher, als den Grund der Individualität in der Existenz zu suchen, zumal wenn Existenz und Essenz, wie es vielfach geschieht, als real verschieden betrachtet werden? In der neueren Philosophie ist diese Meinung von Locke vertreten worden. „Das principium individuationis ist offenbar, sagt er, die Existenz selbst, welche jedem Wesen, von welcher Art es auch sei, seine besondere Zeit und seinen besonderen Ort zuweist, die zwei

[1]) Durandus a. S. Porciano, In Sententias Theologicas Petri Lombard Commentariorum Libri Quatuor, Lugduni 1595, l. I. dist. 35, q. 3, n. 16.

[2]) Disp. met. V, sect. 5: Utrum principium individuationis sit existentia rei singularis.

Wesen der gleichen Art nicht mitgeteilt werden können."[1]) „Gleichviel welches die Zusammensetzung ist, aus der die komplexe Idee besteht, sobald sie durch die Existenz zu einem Einzelding mit einer besonderen Benennung geworden ist, erhält die Fortdauer derselben Existenz das Ding als dasselbe Individuum unter derselben Benennung."[2])

Falls kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein angenommen wird, so besagt die Ansicht, daß das Dasein Individuationsprinzip ist, nichts anderes als, daß die aktuelle Entität eines jeden Dinges dies sei. So fällt sie mit der anderen Ansicht zusammen, daß jedes Ding durch sich selbst individuell sei und keines anderen zur Individuation bedürfe. Sie ist nur deshalb tadelnswert, weil sie sich unklar ausdrückt, und weil kein Grund dafür vorhanden ist, dem Dasein die individuierende Funktion besonders zuzuschreiben, da doch der Existenz das nicht anders zukommt, als insofern sie mit der Essenz identisch ist.

Wird ein realer Unterschied angenommen, so hat die Ansicht zunächst etwas Bestechendes, was Suarez anerkennt, wenn er sagt: „Formell jedenfalls ist es wahr, daß jedes Ding unter dem Gesichtspunkte des Daseins eine individuelle Note an sich trägt, oder die Existenz selbst, wie dieses so große Weiße im formalen Begriff des Weißen durch das Weiße bestimmt wird, obgleich schlechthin d i e s e s Weiß, weil es als Subjekt (= Träger des Weißen) aufgefaßt wird, nicht durch daß Weißsein bestimmt wird."[3]) Trotzdem kann die Existenz nicht eigentlicher Grund der Individualität sein, was aus folgenden Erwägungen erhellt. Die Wesenheit wird als solche von der spezifischen zur individuellen determiniert; die essentia specifica wird nun nicht, wie früher dargetan wurde, durch etwas real Verschiedenes kontrahiert. Somit kann die Existenz nicht das kontrahierende Moment sein. Die Wesenheit eines Einzeldinges ist auch dann, wenn von ihrem Dasein abstrahiert wird, individuell und schließt somit den Grund der Individualität in sich. Die individuellen Differenzen der Einzeldinge gehören genau so wie die Artdifferenzen der ewigen Ordnung der Possibilien an. Deshalb ist z. B. Petrus dieser Mensch. Die Konkretion der allgemeinen Wesenheit zur singulären

---

[1]) John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Uebers. u. hsg. von Karl Winckler, Leipzig 1913, 1. Bd. S. 396 (2. Buch, Kap. 27, Identität und Verschiedenheit). — [2]) ibid. S. 421.

[3]) Disp. met. V, sect. 5, n. 2.

ist somit ganz unabhängig von der zufälligen Verwirklichung eines Individuums.

Auch die Anwendung des Satzes, daß ein singulärer Akt eine singuläre Potenz voraussetzt, auf das Verhältnis von Wesenheit und Dasein, führt zu demselben Ergebnis, daß nämlich das Dasein nicht die individuierende Realität sein kann.

Schließlich kann bei der Existenz eine ratio communis und singularis unterschieden werden. Wodurch soll dann die allgemeine Existenz zur singulären werden?

Bei Locke ist die vorliegende Lehre freilich nicht so konsequent durchgeführt, daß diese Argumente ohne weiteres auf sie angewandt werden könnten. Auch die inhaltliche Seite des Dinges wird zur Bestimmung der Individualität herangezogen. Die tatsächliche Bestimmung des Individuationsprinzips bei Locke zeigt sogar viel Aehnlichkeit mit der suaresischen Ansicht. Form und Materie erscheinen als individuierende Faktoren, doch so, daß die Form als Hauptgrund der Individualität erscheint.[1])

Wenn auch die Existenz nicht das Prinzip der Individuation schlechthin ist, so gehört sie doch in gewissem Grade zu ihm. Denn es muß die eine Existenz eines inhaltlich einen Dinges vorhanden sein, um sagen zu können, es ist ein und dasselbe. Wird eine inhaltlich individuell bestimmte Idee nach dem Untergange ihrer ersten Verwirklichung zum zweiten Male verwirklicht, so liegt doch wohl ein anderes Individuum vor. Auch Suarez berücksichtigt das, wenn er sagt, daß zur Individualität eines materiellen Kompositums nicht nur eine bestimmte Form und eine bestimmte Materie, sondern auch diese bestimmte Einigung gehört.

Wenn nicht die Existenz, sondern die Subsistenz Prinzip der Individuation sein soll,[2]) so ist das wichtigste Argument dagegen folgendes. Es handelt sich hier um die Individualität der Natur eines Dinges, die mit der Subsistenz nicht zusammenzufallen braucht, so daß die ganze Ansicht keiner weiteren Beachtung bedarf. Der Unterschied zwischen Subsistenz und substantialer Entität ist aus theologischen Gründen in der Scholastik vorgenommen worden, und auch die Argumentation des Suarez in diesem Punkte meist theologischem Material entnommen.

---

[1]) John Locke, ibid. s. die Ausführungen über die Identität der Pflanzen, der Tiere und des Menschen.

[2]) Disp. met. V., sect. 5, n. 6.

Durch die bisherigen Ausführungen ist Suarez' eigener Standpunkt mit genügender Klarheit zur Darstellung gekommen. Alle die bis ins Subtilste gehenden Auseinandersetzungen haben erwiesen, daß jede singuläre Entität durch sich selbst individuell ist, und daß es keines außerhalb des Dinges liegenden Prinzipes zu seiner Individuation bedarf. Alle Konstitutivprinzipien eines Dinges sind zugleich seine Individuationprinzipien, so bei einem materiellen Kompositum die Materie, die Form und deren Einigung. Es läßt sich wohl eine metaphysische Unterscheidung zwischen allgemeiner Wesenheit und individueller Differenz machen, aber es ist ausgeschlossen, daß jene Differenz ein spezielles Prinzip, ein besonderes, vom übrigen Dinge verschiedenes Fundament habe, sondern es muß gesagt werden, daß jede Entität durch sich selbst individuell ist.

Diese Ansicht steht, wie Suarez im Anfang der sechsten Sektion ausführt, endgültig für ihn fest. Damit dennoch die Ansicht klarer hervortritt, will er bei jeder einzelnen Art von Realitäten noch einmal im besonderen nach dem Grunde der Individualität fragen.

Diese nun folgenden Ausführungen nehmen in der Darstellung bei Suarez einen sehr breiten Raum ein. Suarez beliebt es überhaupt, alles bis in das Allerletzte zu verfolgen, selbst da, wo es gar nicht mehr nötig ist. So ist auch eigentlich jetzt schon die ganze Frage geklärt, und die folgenden Ausführungen könnten wegfallen. Es fehlt Suarez zuweilen an der Kürze und Knappheit eines Thomas von Aquin, freilich wird bei seiner breiten Darstellungsweise die Analyse weiter getrieben.

III. Teil. Nachwirkungen der Lehre Suarez' in der neueren Philosophie.

Die Vorstellung, daß die moderne Philosophie aus einem jähen Bruche mit der Scholastik und aus einem vollständigen Neubeginn entstanden sei, diese landläufige Vorstellung ist ebenso unhistorisch wie populär. Eine genauere historische Betrachtung hat gezeigt, daß der Faden der Tradition nie gerissen ist, und daß besonders die jüngere Scholastik einen unverkennbaren Einfluß auf die Entwicklung der modernen Philosophie ausgeübt hat.[1]) Besonders die junge Wissenschaft des Protestantismus hat sich lange Zeit an die großen scholastischen Metaphysiker angelehnt.[2]) Daß im Zeitalter Descartes' und Spinozas der Aristotelismus die durchaus herrschende Richtung war, ist heute außer Zweifel gestellt durch die Berichte von Zeitgenossen. Heereboord, ein Schüler Descartes', zeichnet uns in seinen 1654 veröffentlichten Meletemata dieses Bild der damaligen philosophischen Lage. Speziell auch von der Bedeutung Suarez' weiß er zu berichten, er nennt ihn omnium metaphysicorum papa atque princeps.[3])

Nach seiner Ansicht sind alle Lehrbücher der Metaphysik seiner Zeit bloße Kompendien der suaresischen Schriften. Descartes kennt Suarez. Daß auch Spinoza Suarez gekannt hat, darf wohl als sicher gelten. Auch Leibniz hat sich eingehend mit Suarez befaßt, und bei ihm sind die Einflüsse, die er von Suarez empfangen, unverkennbar. Wie sehr Schopenhauer Suarez geschätzt, kommt in seinen Schriften und Briefen mehrfach zum deutlichen Ausdruck. Somit „reicht der große scholastische Systematiker Franz Suarez mit seinem Einfluß

---

[1]) Vgl. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, Philosoph. Aufsätze, E. Zeller gewidmet. Leipzig 1887, S. 86 ff.

[2]) Vgl. Peter Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

[3]) Heereboord, Meletemata (S. 27 der Ausg. vom J. 1680). — Si quae (volumina Metaphysicorum) sint breviora atque ornatiora . . . compendia tantum esse Suaresianorum conceptuum (in Vorrede zu Fr. Burgersdici, Institutionum Metaphysicarum Libri II, 1657).

tief in die neue Zeit, ja bis in die philosophische Gegenwart herein“ (Hönigswald).[1])

Es erscheint demnach wohl begründet, wenn bei der Darstellung einer Lehre Suarez' zum Schlusse wenigstens in aller Kürze der Einfluß dieser Lehre in der weiteren Geschichte der Philosophie gewürdigt wird. Dieser Einfluß soll nur an den drei schon genannten großen Gestalten der modernen Philosophie, Spinoza, Leibniz und Schopenhauer untersucht werden.

Bei Spinoza sind die Spuren der Spekulation über das Individuationsprinzip unverkennbar. Sie finden sich aber nicht bloß als Nebensachen, sondern ich wage die kühne Behauptung, daß die Fundamente des Spinozismus erst durch die scholastischen Theorien über das Individuationsprinzip ihre Erklärung finden. Es ist an sich freilich nicht leicht, in Spinozas Hauptwerk, der Ethik, die einzelnen Verbindungslinien zur Scholastik richtig herauszustellen, da Spinoza in ihr rein systematisch und konstruktiv, ohne jeden historischen Ausblick verfährt. Wenn auch somit direkte Einflüsse schwer festzustellen sind, so lassen sich doch thomistische, skotistische und suaresische Tendenzen eindeutig erkennen und voneinander unterscheiden.

Spinoza geht von der Definition der causa sui und der Substanz aus, und das Grundlegende in seinem System ist es, daß beide Begriffe einander gleichgesetzt werden. Dadurch kommt er zu der einzig möglichen und einzig tatsächlichen Substanz. Zu diesem Ergebnis führen ihn die erten Beweise im ersten Buche seiner Ethik.[2]) Der erste Satz enthält die Selbstverständlichkeit, daß die Substanz der Natur nach eher ist als ihre Affektionen. Im zweiten Satze wird behauptet, daß zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein haben. Der dritte behauptet, daß bei Dingen, die nichts miteinander gemein haben, auch nicht das eine Ursache des andern sein kann. Im vierten wird der Gedanke ausgesprochen, daß zwei oder mehrere verschiedene Dinge sich nur durch die Verschiedenheit ihrer substantiellen Attribute oder ihrer Affektionen unterscheiden können. Der nächste Satz, der besagt, daß es in der Ordnung der Dinge nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder Attribute geben könne, stützt sich ganz unzwei-

---

[1]) Richard Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, Berlin 1923, S. 3.

[2]) Benedicti de Spinoza, Opera, hsg. von J. van Vloten und J. P. N. Land, Haag 1882, I. Bd., S. 37 ff. Ethica ordine geometrico demonstrata.

deutig auf scholastische Gedanken, die der Spekulation über das Individuationsprinzip entnommen sind. Der Beweis für diesen Satz geht auf den vorhergehenden, daß mehrere verschiedene Dinge sich nur durch ihre Attribute oder Affektionen unterscheiden können, zurück. Das Zweite fällt für Spinoza sofort weg, Substanzen können sich nicht durch ihre Akzidenzien unterscheiden, da sie selbst der Natur nach eher als ihre Affektionen sind. Hier gebraucht Spinoza einen Satz, der im Kampfe gegen das thomistische Individuationsprinzip von skotistischer Seite und von Suarez wiederholt gebraucht worden ist. Bei Suarez ist er ein grundlegender Satz in seiner Lehre über das Individuationsprinzip. Jedenfalls verwertet Spinoza weiter wirkende skotistisch-suaresische Gedanken. Diesen Satz verbindet Spinoza mit einem echt thomistischen, der für das Individuationsprinzip der Thomisten grundlegend ist, und gewinnt durch die Verbindung beider einen der Grundpfeiler seines Systems. Für Spinoza ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß Substanzen, wenn sie sich nur durch die Attribute unterscheiden, verschiedene Attribute haben müssen; es gibt nicht zwei Dinge mit gleichem Attribut. In dieser Voraussetzung spiegelt sich unverkennbar der aristotelische und thomistische Begriffsrealismus wider, obgleich Spinoza sonst Nominalist ist. Das Allgemeine wird real aufgefaßt. Sollen mehrere Individuen derselben Art möglich sein, dann muß etwas außerhalb des Allgemeinen und der Form Liegendes zum Allgemeinen hinzutreten, um die reale Vervielfältigung zu bewirken. Tritt kein vervielfältigendes Prinzip hinzu, dann ist nur ein einziges Individuum dieser Art möglich. Hier liegt, wie Suarez wiederholt betont, eine Vermengung der distinctio formalis und der distinctio formarum vor. Es ist sehr wohl möglich, daß zwei Dinge durchaus voneinander verschieden sind, daß aber ihre Begriffe inhaltlich übereinstimmen. Nur wenn die Begriffe hypostasiert werden, kann verlangt werden, daß zu einer inhaltlichen Bestimmtheit etwas hinzutrete, was sie von ähnlichem scheidet. Dieser starke Realismus ist ebenso wie bei Aristoteles und Thomas von Aquin bei Spinoza selbstverständliche Voraussetzung. Wenn sich Substanzen nur auf Grund ihrer Attribute, das heißt ihrer inhaltlichen Bestimmtheit unterscheiden, dann kann es, meint Spinoza, nicht zwei Substanzen mit derselben inhaltlichen Bestimmtheit geben. Spinoza folgert weiter daraus, daß eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann, weil nach Lehrsatz III nur ein solches Ding Ursache eines anderen sein

kann, das mit ihm etwas gemein hat, was ja nach dem Vorhergehenden unmöglich ist. So kommt Spinoza zur Gleichsetzung der beiden Begriffe: substantia und causa sui.

Spinoza hat, wie aus der bisherigen Analyse sich wohl ergeben hat, Suarez' Lehre über das Individuationsprinzip nicht selbst studiert, sonst hätte er nicht unbesehen jene thomistische Voraussetzung übernehmen können; trotzdem aber hat er auch suaresische Gedanken, wohl aus der ganz nach Suarez orientierten Metaphysikliteratur seiner Zeit verwertet. Auch an anderen Stellen finden sich noch deutliche Anklänge an die suaresische Lehre vom Individuationsprinzip. So ist bei Spinoza die Form der Grund der Individualität eines Körpers, denn es können, so meint Spinoza, körperliche Teile durch andere ersetzt werden, ohne daß das Individuum seine Natur verändert, sofern nur seine Form keine Veränderung erleidet.[1])

Es ist bekannt, daß Leibniz in seiner Jugend viel die Scholastik studiert hat, und daß er von sich gestand, er habe mit ebensovieler Leichtigkeit Suarez zu lesen vermocht, als man die milesischen Märchen oder die sogenannten Romane liest.[2]) Seine scholastischen Kenntnisse und seine große Belesenheit spiegeln sich in seiner Erstlingsarbeit, in der Dissertation „de principio individuationis" wider. Später wandte sich Leibniz langsam von der Scholastik ab und seine allgemeine Mißstimmung gegen die Scholastik macht sich in einem gelegentlichen Tadel Suarez' bemerkbar.[3]) Auf diese Episode einer Entfremdung folgt wieder eine Annäherung an die Scholastik, und Leibniz zählt dann Suarez zu den tiefsten Scholastikern; er sagt: „je ne despere de rien, quand je considere le travail, la penetration, et le loisir d'un Suarez ou de quelque autre de ce caractere".[4]) Es ist deshalb von vornherein anzunehmen, daß Suarez' Lehre vom Individuationsprinzip auch bei ihm ihren Widerhall gefunden hat. Hat sich Leibniz doch besonders eingehend mit der Frage der indi-

---

[1]) Spinoza, Ethica II, Lemma IV: Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpore segregentur, et simul totidem alia eiusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam uti antea, absque ulla formae mutatione. — s. auch Lemma VI und VII.

[2]) Vita Leibnitii, in G. E. Guhrauer, Gottfr. Wilh. Leibniz, Breslau II, Anhang S. 55.

[3]) Leibniz, Die philos. Schriften (Gerhardt) IV, S. 148: Suarez non quidem ingeniosior, tamen audacior ... causam definivit: «quod influit esse in aliud»; barbare satis et obscure, etc.

[4]) Leibniz, Die philos. Schriften (Gerhardt), VII, S. 168.

viduellen Substanz befaßt von seiner Jugendarbeit bis zu seinen letzten Vermächtnisschriften und gilt doch seine Monadenlehre als das „große klassische System des Individualismus“ (Heimsoeth).[1])

Sachlich zeigt Leibnizens Jugendarbeit de principio individuationis einen deutlichen Anschluß an die suaresische Lösung. Schon am Anfang[2]) trennt er sich von der thomistischen Lösung, die zwei verschiedene Individuationsprinzipien annimmt, einmal für die Körper die materia signata, für die Engelgeister deren eigene Entität, und sieht von der Besonderheit der materiellen und immaterillen Substanz ab, um hier nur allgemeine Ansichten zu behandeln. Er glaubt ihrer hauptsächlich vier zu finden. Entweder ist das Individuationsprinzip die ganze Entität -- das ist die erste Ansicht — oder es ist nicht die ganze. Hier kann wiederum eine bloße Negation vorliegen — zweite Ansicht — oder aber etwas Positives. Das Positive kann seinerseits wieder ein physischer Teil sein, der die Wesenheit bestimmt, nämlich die Existenz; oder aber ein metaphysischer, der die species näher bestimmt, die haecceitas. Das sind die dritte und vierte Ansicht. Leibniz selbst entscheidet sich für die erste Auffassung, die sich auch bei Suarez findet. Jedoch kann man nicht sagen, daß er hierin von Suarez bestimmend beeinflußt sei, denn Leibniz nennt zunächst einmal den Namen Suarez selten. Er zeigt eine verhältnismäßig große Kenntnis von Autoren in diesem Punkte,besonders auch von Scholastikern, die nach Suarez lebten, und die ganz sicher von dem damaligen Princeps metaphysicorum ihre philosophische Richtung erhalten haben. Deshalb ist auch alsdann aus den Argumenten, die angeführt werden, kein Schluß auf eine spezielle Einwirkung Suarez' zulässig, da diese Argumente damals Allgemeingut der philosophierenden Welt waren.

In der Vorrede zur Schrift: de principiis et vera ratione philosophandi des Marius Nizolius, die er wieder herausgab, lobt er die älteren Scholastiker und nennt die Nominalisten „profundissima secta inter Scholasticos et hodiernae reformatatae philosophandi rationi congruentissima, quae cum olim maxime floreret, nunc apud scholasticos quidem extincta est“.[3]) Die nominalistische Ver-

[1]) Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922, S. 260.

[2]) Leibniz, Die phil. Schriften (Gerhardt) IV, Disputatio metaphysica de principio individuationis § 3 S. 17.

[3]) ibid. IV, S. 157.

werfung der Universalien billigt Leibniz hier und zeigt somit, daß er auch die suaresische Lösung, die in der Lehre vom Individuationsprinzip und den Universalien die gerechten Ansprüche des Nominalismus mit dem Realismus zu verbinden sucht, nicht anerkennt.

Man könnte allenfalls noch geneigt sein, nach Anklängen mit Suarez im Problem der Individualität in Leibnizens Monadologie zu suchen. Jedoch sagt Leibniz gerade von ihr, daß sie sein eigenes Werk ist, und daß er in ihr von der Scholastik abweiche.[1])

Monaden sind für Leibniz die Substanzen, aus denen sich das Universum aufbaut; sie sind individuelle Entwicklungskräfte. Sie sind metaphysische Punkte, keine physische teilbare, aber auch nicht mathematische unwirkliche, sondern Kraftpunkte. Die Kraft ist das Primäre. Sie ist eine einzelne und einzigartige, und ihre Einzigartigkeit ist ihr formhaft wesentlich. Nicht durch ein einzelnes Merkmal unterscheidet sich die eine Monade von der andern, sondern durch ihr ganzes unwiederholbares Sein. Der Gedanke erinnert an Suarez, insofern auch bei ihm sich die Individuen durch ihr Gesamtsein voneinander unterscheiden und ein teilhaftes Individuationsprinzip verworfen wird. Der Gedanke aber besagt bei Leibniz noch viel mehr. Ein jedes Einzelwesen ist einzig in seiner Art in der Stufenordnung der ganzen Welt. Eine rein numerische Vielheit gibt es für Leibniz nicht. Das würde nach ihm dem Satz vom zureichenden Grunde widersprechen. Es läge kein Grund für die Verschiedenheit zweier Dinge vor, die inhaltlich übereinstimmen. So fällt bei ihm das Prinzip der Individuation mit dem der Spezifikation zusammen: principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.[2])

Aus der lex identitatis indiscernibilium folgt, „daß niemals zwei Substanzen einander vollkommen gleichen und nur der Zahl nach voneinander verschieden sind, daß somit, was der heilige Thomas von den Engeln und Intelligenzen behauptet (quod ibi omne individuum sit species infima), von allen Substanzen überhaupt

[1]) ibid. II, S. 511: Mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit.

[2]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, III. Bd., Gottfried Wilhelm Leibniz, Heidelberg[4] 1902, S. 337. — G. W. v. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand, herausg. von Schaarschmidt, Leipzig[3] 1904, 2. Buch, 1. Kap., S. 220: Das Prinzip der Individuation kommt in den Individuen auf das Prinzip der Unterscheidung zurück.

gilt.“[1]) Noch an anderer Stelle hebt Leibniz diesen Anklang an Thomas hervor: „Uebrigens bin ich soweit entfernt davon, ein und dasselbe Individuum als mehrfach vorhanden zu setzen, daß ich umgekehrt vielmehr der Lehre des hl. Thomas von den Intelligenzen beistimme und sie für allgemein gültig halte: daß es nämlich nicht zwei Individuen geben kann, die einander gänzlich ähnlich oder die nur der Zahl nach (solo numero) verschieden sind.“[2])

Mit diesem Gedanken, der einem schon angeführten von Spinoza gleicht, stellt sich Leibniz auf den Boden des Nominalismus; gültige Allgemeinbegriffe sind nicht mehr möglich. Das eigentliche scholastische Problem der Individuation, die Frage nach dem Grunde der numerischen Vervielfältigung innerhalb einer Art, scheidet von vornherein aus.

Auch bei Schopenhauer finden sich Reflexionen über das Individuationsprinzip und sogar ausdrückliche Bezugnahme auf Suarez. Es ist daher angebracht, noch kurz die Frage zu erörtern, ob Schopenhauer in diesem Punkte auch eine sachliche Beeinflussung durch Suarez erfahren hat. Wiederholt kommt es in Schopenhauers Schriften zum Ausdruck, wie hoch er Suarez einschätzt, Die Disputationes metaphysicae sind für Schopenhauer ein „echtes Compendium der ganzen scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schalheit und Langweiligkeit“.[3]) Tatsächlich hat Suarez' Metaphysik lange eine ganze Geschichte der Philosophie ersetzen müssen, denn Suarez schickt seinen eigenen Lösungsversuchen ausführliche historische Exkurse voraus. Deshalb hat auch Schopenhauer seine Kenntnis der scholastischen Philosophie, wie es scheint, fast ganz Suarez entnommen.

Schopenhauers Werk, „Die Welt als Wille und Vorstellung“ nimmt wiederholt Bezug auf Suarez.[4]) In einem noch ungedruckten Briefe an Hofrat Keil vom 18. Februar 1818 schreibt er von Leipzig, daß ihm für jene Arbeit (gemeint ist: Die Welt als Wille und Vorstellung) noch „die Durchsicht eines wichtigen Werkes mangelt, welches die hiesige sonst überaus vortreffliche Bibliothek durch ein

---

[1]) G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hrsg. von E. Cassirer, Leipzig 1906. S. 144. — [2]) ibid. S. 200.

[3]) Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, hrsg. von E. Grisebach, IV, 70.

[4]) Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgeg. von Paul Deussen. München 1911, S. 134, 148, 181 u. a.

besonderes Mißgeschick nicht besitzt, obgleich an 10 verschiedene Auflagen davon erschienen sind, es ist das Werk eines berühmten spanischen Scholastikers: Suarez, disputationes metaphysicae."

In seinem Werk entwickelt Schopenhauer seine Lehre vom Willen als dem Ding an sich, das von seinen Erscheinungen völlig verschieden ist, aber in der raumzeitlichen Vielheit der Dinge sich objektiviert. Durch Zeit und Raum allein besteht diese Vielheit und ist nur dadurch möglich. Deshalb nennt Schopenhauer Raum und Zeit „mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck „das principium individuationis."[1]) „Denn Raum und Zeit allein sind es, mittels welcher das dem Wesen und Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nacheinander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man in Suarez (Disp. 5 sect. 3) beisammen findet."[2])

Wiederholt noch spricht Schopenhauer von diesem principium individuationis. Es ist der Grund, weshalb sich das eine Ding an sich in vielen einzelnen Erscheinungen objektivieren kann. In Spinozas Pantheismus fehlt ein solches principium individuationis.[3]) Trotzdem kann man nicht sagen, daß dieses principium individuationis organisch aus dem Zusammenhange bei Schopenhauer ersteht. Nirgendwo findet sich eine Begründung für die individuierenden Funktionen von Raum und Zeit. Schopenhauer hat mit diesem Prinzip nur einen geistreichen Gedanken in sein System eingebaut. Die Sache selbst hat ihn eigentlich nicht beschäftigt. Suarez' Ablehnung eines derartigen Individuationsprinzips kümmert ihn gar nicht. Auf den Gedankengang Suarez' ist er, soweit sich ersehen läßt, gar nicht eingegangen. Somit kann natürlich auch von einer sachlichen Beeinflussung von Seiten Suarez' nicht gesprochen werden.

Das Resultat ist also negativ: Suarez' Lehre vom Individuationsprinzip hat in der modernen Philosophie keinen wirklichen Einfluß gehabt.

---

[1]) ibid. S. 134. — [2]) ibid. S. 134.

[3]) H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus. Tübingen 1839, S. 134: Es fehlt an einem Principium individuationis, und somit an der lebendigen Copula zwischen der Substanz und den endlichen Dingen, wie an einer solchen Copula zwischen den Attributen der Substanz.

Lebenslauf.

Am 25. Juni 1903 wurde ich als Sohn des Lehrers Heinrich Siegmund und seiner Ehefrau Martha, geborene Dinter, zu Raumnitz, Krs. Glatz, geboren. Nach neunjährigem Besuche des Gymnasiums zu Glatz erhielt ich Ostern 1921 das Reifezeugnis. Im Sommer 1923 begann ich an der Universität Breslau das Studium der Philosophie und kath. Theologie. Meine Lehrer waren Geh.-Rat Prof. Dr. Baumgartner, Geh.-Rat Prof. Dr. Kühnemann, Prof. Dr. Hönigswald, Prof. Dr. Baur, Geh.-Rat Prof. Dr. Kampers, Prof. Dr. Dürken, Priv.-Doz. Dr. Schulemann.